

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN
STACKS

CENTRAL CIRCULATION BOOKSTACKS

The person charging this material is responsible for its renewal or its return to the library from which it was borrowed on or before the **Latest Date** stamped below. **You may be charged a minimum fee of \$75.00 for each lost book.**

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

TO RENEW CALL TELEPHONE CENTER, 333-8400

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

BUILDING USE ONLY

NOV 25 1997

NOV 25 1997

BUILDING USE ONLY

NOV 12 2001

NOV 12 2001

DEC 07 ENT'D

When renewing by phone, write new due date below
previous due date.

L162



909.09822
P462

810-5

FEMMES DE LA MEDITERRANEE

Peuples Méditerranéens 22.23
MEDITERRANEAN PEOPLES

COMITÉ DE PATRONAGE - COMMITTEE OF PATRONAGE

Adonis, Sadeq Jalal Al'Azem, Samir Amin, Jacques Berque, Carmel Camilleri, Alberto Caracciolo, René Dumont, Fernand Ettori, Bernard Kayser, Henri Lefebvre, Abdelkebir Khatibi, Raymond Ledrut, Mouloud Mammeri, Pierre Marthelot, Maurice Parodi, Maxime Rodinson, Paolo Spriano, Rudi Supek, Pierre Vilar, Saadallah Wannous.

COLLECTIF DE RÉDACTION - EDITORIAL COLLECTIVE

Percy Allum, Jacqueline Arnaud, Edmund Burke III, Serge Demailly, Wanda Dressler-Holohan, Guy Ducatez, Jacky Ducatez, S. El Alami, Jean-Paul Gachet, T. Gallali, Nicole Grandin, Ilan Halevy, Jean Hannyoy, Rashid Khalidi, Boutros Labaki, Yvon Lemoal, Michel Marié, Roger Nabaa, Michel Oriol, Paul Pascon, Jim Paul, Laura Pisano, Jean-Pierre Poly, Elias Sanbar, Abdelmalek Sayad, Frej Stambouli, Michel Seurat, Joe Stork, Habib Tengour, François Zabbal, Khalil Zamiti et les membres du secrétariat du collectif de rédaction — and the members of the editorial collective secretariat: Marie-Christine Aulas, Zouhaïer Dhaouadi, Eliane Dupuy, Didar Fawzy, Monique Gadant, Burhan Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Marlène Shamay, Christiane Veauvy, Paul Vieille.

Revue trimestrielle, *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* est bilingue (Français-Anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuillets dactylographiés de 2 500 signes. Ecrits en Français ou en Anglais, ils doivent être communiqués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly Journal *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* is bi-lingual (French-English), each article being summarised in the other language of the Journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. Written in French or in English, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Abonnement d'un an, France et étranger/

Subscription for one year, France and other countries

Individus/Individuals : 160 FF ; Institutions/Institutions : 200 FF

Abonnement de soutien/Supporter rate : 250 FF

Le numéro/One copy : 50 FF - N° 1-2-3-4-10-18-20-21 : 60 FF

Diffusion en librairies/Distribution in bookstores :

Chiron S.A., 40 rue de Seine, 75006 Paris

Rédaction, administration, abonnements

Editor, Management, Subscriptions :

B.P. 1907/75 327 Paris Cédex 07 - Tél. 567-01-41

Directeur de publication - Director of the publication : Paul Vieille

FEMMES DE LA MEDITERRANEE

PEUPLES MEDITERRANEENS/MEDITERRANEAN PEOPLES N° 22-23

Revue trimestrielle - janv.-juin 1983

Présentation	3
Khaoula Mokhtar : Se libérer à Beyrouth	7
Monique Gadant : Fatima, Ouardia, Malika, interrogations algériennes	19
Pepita Carpena et Nicole Beaurain : Espagne 1936 : Femmes libres	63
Fadwa El Guindi : Veiled activism	79
Abdolrahmane Mahdjoubé : La révolution intérieure d'une militante khomeyniste	91
Christiane Veauvy : Le mouvement féministe en Italie	109
Didar Fawzy : Palestiniennes de l'intérieur	131
Mai Sayeh : Choisir la révolution	149
Amina Saïd : Poèmes	157
Gaye Petek-Salom et Pinar Hüküm : L'émancipation des femmes après Kemal Atatürk	161

Malika Zamiti-Horchani : Les Tunisiennes, leurs droits et l'idée qu'on s'en fait	181
Mirjana Morokvasic : Etre femme en Yougoslavie	193
Evelyne Porret : Fatna et son village au Fayoum	215
Thassaadit : L'épouse du cadi	233
Anne-Marie Quastana et Sylvia Casanova : Femmes et identité corse	237
Sossie Andezian et Jocelyne Streiff-Fenart : Relations de voisinage et contrôle social	249
Maria Minicuci : La condition féminine dans un village du Sud de l'Italie	257
Naziha Hamouda : Les femmes rurales de l'Aurès et la production poétique	267
Yamina Fekkar : Mettre au monde ou le jihad des femmes	281
Rossana Rossanda : Sur la question de la culture féminine	287
Abstracts - Résumés	307

Ce numéro a été composé sous la direction de Monique Gadant.

Les prochaines livraisons de *Peuples Méditerranéens* porteront sur : Israël ; La Turquie ; L'Iran islamiste ; Etat et Méditerranée ; La rente pétrolière ; La sécurité en Méditerranée...

Publié avec le concours du Centre national des lettres.

PRESENTATION

Monique GADANT

Nous ne discuterons pas ici des ressemblances entre les diverses structures familiales existant dans le bassin méditerranéen. Nous ne chercherons pas à expliquer non plus d'où elles viennent. Ces ressemblances sont évoquées dans la plupart des contributions et d'une certaine manière on peut dire qu'elles se moquent des barrières instituées par les religions et les Etats.

Toute puissance de la grande famille sur les individus mais poids maximum sur les femmes dont le destin inscrit dans la maternité le seul épanouissement possible ; toute puissance donc de la mère qui s'investit progressivement dans un rôle d'autorité à travers lequel elle obtient la reconnaissance sociale pour sa fonction de reproductrice (non seulement de la lignée mais aussi de l'idéologie patriarcale) ; toute puissance des hommes sur les femmes exclues par eux du champ politique et confinées dans les affaires domestiques ; contrôle rigoureux d'une sexualité féminine dans laquelle les hommes placent leur honneur, femmes enjeux de pouvoir pour les hommes, perpétuellement objets et moyens, jamais (ou si peu) sujets sinon pour être assujetties, privées de la parole sauf pour bavarder, médire, répandre les secrets de la tribu... ; femmes dont on se méfie et qu'on n'ose trop aimer ; femmes qui se cherchent et veulent définir leur propre identité, être autre chose que « Maman-Putain »... Refusant sainteté et abjection, « être des femmes seulement » comme disent les Italiennes.

Pourtant, si nous n'avions voulu souligner que ces points communs, pour importants qu'ils soient, sans doute n'aurions-nous pas songé à

élaborer ce numéro. En effet, à travers la Méditerranée où circulent le pétrole, les hommes partis vendre leur force de travail vers les pays du Nord, circulent des rapports dominants-dominés. *Mare nostrum...* Notre mer n'est plus un lieu d'aventure, de rêves, de voyages, elle n'est plus un lieu pour les poètes, Ulysse ne la sillonne plus. « La mer millénaire ; la mer de jadis dont les serviteurs étaient des esclaves fervents et voyageaient de la jeunesse à la vieillesse ou rencontraient tombe soudaine sans qu'il leur fût besoin d'ouvrir le livre de la vie... Telle était la mer avant les temps où le cerveau de France mit en mouvement les muscles d'Egypte pour créer un fossé lugubre mais rémunérateur¹ ».

Il nous a semblé qu'une grande différence en effet séparait les divers pays de la Méditerranée. Celle qui distingue les pays capitalistes développés de la rive nord, des autres (chrétiens ou musulmans), laissés pour compte de la croissance industrielle, ou anciens pays coloniaux. (Encore l'Italie voit-elle en son sein ce partage.) Les idéologies féministes se sont développées dans les premiers. Elles ont suivi les progrès de l'individualisme, dont le capitalisme a profité, qu'il a même accéléré. Celui-ci a permis une émancipation des hommes et des femmes de l'autorité de la famille et des anciens, une libération des contrôles imposés par les groupes (communauté villageoise, tribu). Il est vrai que la solitude, l'absence de solidarité en ont été le prix et que les solidarités de classes sont bien abstraites à côté des liens puissants, chargés d'affectivité de la grande famille. L'émigré qui hante les banlieues des grandes villes industrielles connaît ce prix comme il apprend aussi parfois dans sa condition d'ouvrier le poids d'une famille restée au pays, tenté qu'il est par la rupture.

Les femmes sont celles qui restent, qui demeurent, qui rassurent parce que les hommes les souhaitent ainsi et les ont chargées de leurs fantasmes. Incarnations de la Terre, de la Patrie, femmes « gardiennes des traditions », disent-ils... Les nationalismes leur ont demandé une participation qu'elles n'ont pas hésité à donner, elles se sont battues et se trouvent prises au piège. Car les nationalismes sont volontiers conservateurs, même s'ils semblent être les moments obligés d'une libération politique, d'un progrès économique dont les femmes ont besoin pour avancer dans la voie de leur propre libération. Ainsi de ce point de vue les contributions de Malika Zamiti-Horchani (Tunisie), des femmes libanaises et palestiniennes, rejoignent dans leurs préoccupations celles des Corses et posent des questions communes. A quelles conditions leur libération passe-t-elle par le militantisme ? Qu'est-ce que militer pour les femmes dans les organisations politiques ? L'exemple des Algériennes est là pour rappeler à toutes que leur participation ne leur donne finalement pas de droits. Pour celles qui prennent ici la parole qui représentent la génération d'après la guerre de libération nationale, tout est encore à faire. D'autre part, le socialisme yougoslave en leur ouvrant l'accès au travail et en instaurant des lois égalitaires a laissé intacte la mentalité patriarcale.

L'expérience, déjà ancienne, de Pepita Carpena, d'un mouvement anarchiste et prolétarien (Femmes libres) pendant la guerre d'Espagne, paraît très en avance... si tant est qu'une telle expression ait un sens. Cette manière de poser les problèmes : nécessité d'une organisation féminine indépendante, nature des rapports avec les partis et organisations se réclamant de la révolution (qu'on retrouve aujourd'hui chez des féministes italiennes et françaises), suppose une remise en cause de la famille, une réflexion sur les idéologies de gauche (débouchant actuellement sur une certaine contestation des pratiques exclusivement masculines dans les domaines politiques et scientifiques) qui n'est pas le fait des femmes des pays sous-développés. La famille y est encore malgré son oppression un refuge contre les effets destructeurs des tentatives d'industrialisation, les classes ouvrières existent encore à peine comme forces politiques et dans la plupart des cas l'existence de partis uniques rend impossible d'autres formes d'organisation que celles, bureaucratiques, enclines à censurer et réprimer toute initiative qu'elles ne contrôlent pas. A cet égard l'immense volonté de changement des femmes apparaîtrait comme une force politique potentielle qu'on cherche à utiliser, qui peut être en tous cas récupérée dans un sens conservateur. On peut se demander si ce conservatisme défend leurs intérêts : ainsi s'interroge Ouardia (Algérie) en songeant aux femmes qui s'intègrent aux organisations de type Frères musulmans. Encore faut-il se garder des réponses schématiques et s'interroger sur les couches sociales qui adhèrent actuellement au fondamentalisme islamique et sur les raisons de cette adhésion. Sakiné (Iran) se réfère à l'islam pour critiquer son père qui l'empêche de militer comme elle l'entend et fait l'apologie de la religiosité villageoise contre les villes « occidentalisées ». Le voile n'est pas pour elle contrainte, mais libération...

Une modernisation autoritaire, quelle que soit la couleur dont se réclament ses auteurs, n'a pas seulement des effets positifs pour les femmes. L'Iran souligne ces problèmes à grands traits fortement accusés mais aussi l'Egypte (Veiled Activism). Il est vrai que la culture et donc la religion incarnent l'identité nationale. Une intervention volontariste peut avoir des effets négatifs ou nuls. La laïcisation de la vie sociale, et les réformes imposées par Attaturk ont-elles changé la vie des femmes turques ? L'islam est-il cause ou effet ? N'est-ce pas l'état des sociétés qui induit un islam conservateur qu'utilisent, quand il les sert, les régimes en place ?

Il anime en tous cas aujourd'hui des réactions d'hostilité vis-à-vis des sociétés occidentales, dominateurs d'hier (ou d'aujourd'hui) qui ne le sont pas seulement par les voies de la politique et de l'économie, mais aussi de la culture. Cependant les femmes du Sud regardent vers le Nord, vers un autre mode de vie, vers d'autres modèles de comportements, et ces modèles ne sont pas forcément innocents. D'où ce regard ambigu fait parfois d'envie et d'agressivité, regard dont il faut déceler la complexité. Il ne faut pas s'étonner de voir apparaître dans le discours d'une Algérienne et d'une Libanaise les exemples de ces couples totémiques :

Aragon-Triolet, Sartre-Beauvoir. « Quels modèles aurais-je pu avoir ? », dit Malika (Algérie). Regard vers la France aussi des Corses qui songent à partir mais qui ne veulent pas être Françaises, elles non plus.

Il nous a donc paru utile et nécessaire, dans ces conditions, de jeter quelques jalons pour une réflexion sur les modes d'articulation des idéologies féministes avec les différentes réalités sociales et les problèmes concrets auxquels sont confrontées les femmes. Il existe dans les pays non industrialisés une revendication féministe spontanée parfois en décalage avec les idées et les luttes élaborées dans les pays développés. Elle trouve rarement les moyens de s'exprimer dans son originalité, portée qu'elle est — par certains rapports de force existant entre les pays du Nord et du Sud au niveau de la culture — à se couler dans des moules qui ne lui conviennent pas, suscitant ainsi un jeu de miroirs stériles.

Dans toute la mesure du possible, nous avons voulu donner la parole aux femmes, en qui s'enracinent les possibilités réelles de changement. La disparition progressive des cultures orales qui accompagne la naissance des Etats modernes, leur projet culturel unificateur, ont eu entre autres pour effet de refouler la créativité des femmes, de leur assigner un rôle de conservatrices, de médiatrices, d'interprètes. La culture s'est masculinisée. En devenant l'enjeu politique d'un Etat centralisateur, elle a échappé aux femmes (à ce propos l'article de Naziha Hamouda sur la création poétique des femmes dans les Aurès est révélateur). Comment aujourd'hui sortir de cet état de dépossession ? Culture féminine contre culture masculine, définitivement autre, ou culture androgyne ? L'article de Rossana Rossanda apporte sur ces questions des éléments de réflexion fondamentaux.

Nous souhaitons que la confrontation qui s'établit ici entre les femmes des diverses rives de la Méditerranée favorise une communication (même si tous les pays n'ont pu être représentés) permettant d'aller au-delà de l'image superficielle qu'elles ont les unes des autres et suscite (pourquoi pas ?) une réelle solidarité.

Paris, avril 1983.

1. Joseph Conrad, *Un paria des îles* (1919, rééd. Folio, 1983, p. 27).

SE LIBERER A BEYROUTH

Khaoula MOKHTAR

Propos recueillis par Marie-Christine AULAS et Monique GADANT

Dans les années quarante mon père avait un peu de terres et une maison dans la Bekaa, au nord-est du Liban. C'est là que je suis née. J'ai fait mes études au Mont-Liban chez les sœurs. Quand j'ai été reçue au brevet j'avais seize ans. Mon père ne voulait plus que je continue à étudier. En effet j'avais dix frères qui allaient à l'école chez les frères maristes (c'est une chose courante pour les familles musulmanes au Liban d'envoyer leurs enfants dans les écoles chrétiennes). C'était une lourde charge pour mes parents et mon père pensait que je devais rester à la maison pour aider ma mère. Je me suis dit à ce moment-là que si je restais à la maison c'en était fini des études. Alors j'ai songé à travailler. Il fallait discuter avec mon père. J'ai donc essayé de lui expliquer que je voulais continuer à étudier et en même temps chercher un emploi. Ma cousine avait le même projet que moi. Mon père a dit : « Non ! Vous restez toutes les deux à la maison ! »

J'avais beaucoup de peine et je ne cherchais pas à la cacher. Je me disais : « Q'est-ce je vais devenir ? Avec le brevet, que vais-je bien pouvoir faire ? » J'ai été voir à l'Ecole normale d'institutrices et on m'a refusée parce qu'il fallait avoir dix-huit ans. Ma cousine a eu l'idée que nous demandions toutes les deux un poste d'institutrices dans un endroit où nous avions de la famille. En effet, si on demandait un poste avec le brevet, sans passer par l'Ecole normale d'institutrices, c'était possible mais nous étions obligées d'aller hors de Beyrouth.

Les parents de ma cousine étaient d'accord. Sa mère était chrétienne, elle était plus ouverte. Elle lui a dit : « Tu veux travailler ? Pourquoi pas ? » Mon père a parlé avec eux et a fini par être convaincu.

Nous avons été nommées à la frontière syrienne, au nord-est du Liban, dans une école publique. Le jour je faisais mon travail d'institutrice et le soir je préparais le bac. Je me suis présentée en tant que « candidate libre » et j'ai réussi à la première partie. C'était en 1958.

Dans le village où nous avons été nommées, nous logions chez des parents. Si nous n'avions pas eu de la famille ça n'aurait pas été possible. Déjà dans ces conditions c'était difficile car les femmes ne sortaient presque pas, ou bien voilées. Les gens étaient très renfermés et conservateurs. Nous étions jeunes. Je me vois encore avec mes tresses !... Pourtant les villageois nous ont acceptées et ils ont fini par nous comprendre parce que nous savions nous comporter. Il fallait avoir le sens des responsabilités. Ne pas commettre de fautes morales qui nous discréditent aux yeux des villageois.

Ma cousine et moi nous travaillions beaucoup car nous avions la charge de deux cents élèves. Deux classes d'un côté, deux classes de l'autre. Il fallait s'en sortir. Pour une classe écrit, pour une classe oral. Mais nous étions contentes. Les filles, dont certaines étaient plus âgées que nous, ne demandaient qu'à étudier car l'école avait été fermée auparavant pendant deux ou trois ans. Dès que l'école a été ouverte de nouveau elles sont revenues tout de suite, elles ont commencé à nous parler de leurs problèmes : que dans ce monde les filles ne valaient rien, qu'elles ne pouvaient pas choisir leur mari, que leurs cousins eux-mêmes, elles n'avaient parfois pas le droit de les voir.

Nous passions pour très émancipées et il est vrai que nous l'étions. Comme nos élèves avaient confiance en nous, nous avons essayé de former des comités avec elles. Au bout de quelques semaines elles étaient formidables. Elles étaient pleines d'enthousiasme, elles faisaient des grèves, des manifestations. A cette époque il y avait des problèmes au Liban et le monde arabe était remué par le nassérisme¹. Les élèves de l'école militaient avec nous pour l'unité. Eh bien ! Leurs parents ne les ont pas disputées. Ils disaient : « Elles font cela pour un but patriotique ! Elles ont le droit de le faire ! »

Après j'ai été à Beyrouth, mais j'ai eu beaucoup de problèmes avec l'Education nationale parce qu'on ne voulait pas que les institutrices se mêlent de politique et essayent d'influencer les enfants. Mais ma cousine et moi nous étions pleines de dynamisme et nous pensions au contraire qu'il était de notre devoir de le faire. Nous parlions avec nos élèves de la liberté et de l'indépendance des femmes et nous leur expliquions qu'il fallait défendre notre patrie car le Liban était en train de devenir américain. En 1958 les Américains étaient venus au Liban avec leur flotte pour aider Chamoun².

A Beyrouth j'ai passé mon bac philo et je suis rentrée à l'université libanaise où j'ai fait du droit et de l'économie politique. J'avais Kamel Joumblatt³ comme professeur de philosophie de l'histoire et nous étions très amis.

Mon père m'avait laissée aller à l'université, c'était comme un droit acquis. Il faut dire aussi que dès que j'ai travaillé j'ai envoyé presque

tout ce que je touchais à mon père pour qu'il puisse continuer à envoyer mes frères à l'école ou à l'université. Ceux qui avaient une dizaine d'années de plus que moi étaient encore étudiants et ne gagnaient rien tandis que moi je travaillais et je l'aidais. Il était très fier et disait aux gens : « Regardez comme elle est courageuse. Elle fait ses études en travaillant et elle m'aide encore ! » Mon père pensait que je savais bien me comporter. Comme je l'ai dit il avait un peu de terres à la Bekaa et en s'installant à Beyrouth il avait loué un magasin mais ce n'était pas quelqu'un de fortuné. Il avait donc accepté que j'aille à l'université mais il ne voulait pas que je me promène en ville. Il ne voulait pas que je m'attarde après les cours, il avait peur pour moi la nuit. Quand j'ai commencé à militer dans le milieu étudiant c'était pire. Il faut dire qu'à cette époque les gens qui s'engageaient dans la politique couraient des risques. Beaucoup de jeunes furent emprisonnés. Une fois, un étudiant a été tué dans une manifestation si bien que mon père avait peur quoiqu'il ait eu confiance en moi. Tandis que les autres femmes disaient : « Pourquoi se mêle-t-elle de choses pareilles ? Pourquoi fait-elle comme les garçons ? » Lui répondait : « Elle sait se comporter ! » Pourtant il me disait : « Fais attention ! il ne faut pas trop manifester. »

A l'université j'avais connu mon mari qui était comme moi membre du parti Baath. A ce moment, dans tout le monde arabe le parti qui attirait le plus de monde était le Baath. Il voulait l'unité de la Nation arabe, la liberté, la démocratie, le socialisme. Nous travaillions tous beaucoup pour ces objectifs mais c'était une période difficile. Les Palestiniens avaient été chassés de leur patrie et étaient venus au Liban. Au parti on voulait libérer la Palestine tant il nous semblait évident que le destin de ce peuple était celui de tous les Arabes. Nous pensions que les Israéliens menaçaient toute la région et défendaient les intérêts américains. Nous étions pro-soviétiques mais nous pensions que les Soviétiques ne nous libéreraient pas comme cela et que nous devions compter sur nous-mêmes. Les femmes qui voulaient plus de liberté militaient dans les partis politiques. Ainsi elles pouvaient affirmer leur personnalité et dire à leurs parents : « Nous luttons pour notre patrie ! » ...sinon, que les filles sortent, c'est défendu !

Il n'y a pas eu vraiment de luttes féministes indépendamment de cette lutte dans le cadre du militantisme politique. Au Liban, en Syrie, en Jordanie les filles pensaient que la politique c'était la voie pour se libérer, pour gagner sa dignité. On n'imagine pas comment les parents traitent les filles qui n'ont pas de personnalité ni d'idées politiques. Elles ne peuvent pas avancer la moindre opinion !

A cette époque, les jeunes qui étaient pour les idées nouvelles contestaient tout : les parents, l'Etat. Il y avait sans aucun doute des femmes courageuses qui étaient pour les droits des femmes mais comment lutter pour ces droits ? Comment représenter les femmes ? Il y avait quelques associations féministes⁴. Dans ces années-là c'était un peu de l'idéalisme de dire que les femmes devaient être reconnues socialement, être représentées au Parlement. Celles qui voulaient vrai-

ment lutter comprenaient qu'il fallait tout changer et obtenir la dignité pour tout le monde afin que le statut de la femme change. Certaines femmes ont lutté pour le mariage civil. C'était très courageux car les curés et les cheikhs jouent un rôle très important au Liban. Ce fut une levée de boucliers. « On attaque la religion ! » Mais les femmes ne savaient pas trop comment s'y prendre.

Dans les années soixante tout le monde à l'université lisait Sartre et Simone de Beauvoir et on voulait connaître l'existentialisme, savoir ce que voulait dire « être responsable de son existence ». En même temps nous luttons pour notre société et nous voulions être à la hauteur de tout ce qui se faisait dans le monde dans le domaine culturel. Pour nous Sartre et Beauvoir étaient un couple important dont l'expérience était extraordinaire et les étudiants les copiaient un peu.

Nous avions peur de dire ce que nous pensions mais en public nous discutons entre nous quand même pour savoir ce que nous approuvions au moins de ces lectures.

Maintenant il y a Nawal Es Saadaoui⁵, elle joue un rôle très important pour les femmes égyptiennes et arabes, aussi bien pour celles qui ne luttent pas politiquement. Ce qu'elle écrit influence la majorité des femmes ordinaires mais la plupart des hommes arabes la critiquent et trouvent que l'heure n'est pas à la lutte des sexes et qu'il ne faut pas actuellement donner la priorité aux problèmes des femmes, que la priorité est à la lutte nationale, à la lutte pour la dignité nationale, qu'il faut d'abord changer les régions arriérées qui oppriment les hommes et les femmes. Pourtant on sent très bien aujourd'hui les problèmes entre les sexes. Ils ont plus d'importance qu'avant, du moins on les perçoit mieux. Les gens commencent aussi à juger bonnes les revendications féminines pour une plus grande liberté, pour plus de droits. Sauf bien sûr les gens renfermés et conservateurs qui n'acceptent jamais rien.

Certes, depuis les années soixante bien des choses ont changé sur le plan politique. Le monde arabe n'est plus ce qu'il était alors et on peut se demander si les femmes ont conservé ce qu'elles avaient acquis dans ces années-là. Aujourd'hui les Palestiniennes et les femmes libanaises qui sont des combattantes ont une expérience à part... D'une certaine manière la Révolution palestinienne a fait équilibre au déclin...

Les femmes, pendant cette guerre, ont évolué. Elles se sont habituées à la lutte, mais aussi au dialogue. Avant, elles n'avaient pas d'idées. Beaucoup d'entre elles étaient influencées par la religion. Comme tout le monde elles croyaient défendre leur confession mais comme tout le monde aussi elles ont fini par se poser des questions sur la religion, sur le rôle des Américains et sur leur rapport avec Israël, sur l'avenir du Liban. Cette guerre, c'est comme de la levure... ça fait lever les idées dans la tête !

Quand la guerre civile a commencé mes trois enfants, trois garçons, avaient autour de sept à huit ans. Mon mari a dû aller à l'étranger pour son travail et moi je suis restée avec eux à Beyrouth. Il n'y avait plus de transports publics convenables et il fallait sans cesse courir pour

conduire les enfants à l'école et puis aller au travail. Je travaillais dans un ministère. S'il y avait des bombardements il fallait courir chercher les enfants. Ma maison était dans le quartier de l'université arabe et c'est là justement où il y avait les résidences de presque tous les leaders palestiniens. Les bombes tombaient donc souvent par-là. Au début les enfants mouraient de peur. Quand ils entendaient descendre les fusées et les bombes, ils se serraient tous les uns contre les autres dans le couloir. La nuit parfois je dormais avec eux dans le couloir et je me mettais sur eux pour les protéger tellement j'avais peur moi aussi. Notre maison a été touchée comme tout le monde... et les enfants ont fini par s'y faire. Alors, au lieu de se cacher ils se sont mis à regarder.

Un jour, au carrefour près de l'immeuble, il y avait un marchand avec sa petite voiture comme d'habitude. Autour de lui des enfants achetaient des œufs... une bombe tombe sur lui ! Voilà la voiture qui vole... l'homme était touché dans le dos et les enfants... voilà toute une famille réduite à des petits morceaux de viande projetés sur les immeubles alentour. Mes enfants avaient tout vu. Ils haletaient à en perdre le souffle. C'était la première fois qu'ils étaient témoins d'une chose pareille. Et moi je me disais : « Mon Dieu ! Si c'était eux qui avaient été acheter des œufs en bas ! » Et pourtant les gens sortaient malgré les bombes, ils avaient fini par vivre avec le danger.

Un autre jour une petite fille marchait en tenant ses frères par la main comme font toutes les gamines chez nous. Dès l'âge de huit ans elles se comportent comme des femmes. La petite hurlait : « Où sont mes frères ? » L'un des deux avait disparu et elle courait comme une folle avec le sang qui giclait d'elle comme d'une fontaine. Elle a fait encore quelques mètres et elle est tombée.

Les enfants ont été témoins de beaucoup de scènes comme celle-là. Après le massacre de Tell El Zaatar nous avons vu, depuis notre troisième étage, des choses affreuses. Des camions passaient avec des femmes, des enfants, des vieux qui criaient, qui hurlaient et puis encore des camions avec des corps avec ou sans tête, des corps entassés par plusieurs centaines pêle-mêle. On voit dépasser la main de l'un, le pied de l'autre... les visages qu'on aperçoit... les visages des gens... ô mon Dieu !... Une fois, un camion revenait de Sabra où il avait été déposer des cadavres et avait oublié un pied qui était resté là, au fond de la benne. Un de mes fils criait : « Maman ! Regarde la jambe qu'ils ont laissée ! »... Rendez-vous compte ! Comment ces petits enfants peuvent-ils être normaux ?... Parfois la nuit, soudain, ils m'appelaient. « Maman ! La bombe est dans mon lit ! » Il fallait absolument dormir avec eux pour les rassurer.

Ma mère est venue chez moi pour m'aider et je pouvais ainsi moi-même aider les femmes palestiniennes dont la Fédération était près de chez moi. J'étais moi-même membre du Comité de secours du conseil exécutif du Mouvement national libanais. Nous conjuguions nos efforts. Nous recevions les réfugiés du Sud-Liban qui déferlaient sur Beyrouth par milliers. Il y avait aussi les gens touchés par les bombardements

qu'il fallait secourir. Tout a été bien organisé à Beyrouth par la Révolution palestinienne et les femmes palestiniennes avec les Libanaises ont joué un grand rôle.

Je consacrais aux secours tout le temps que je pouvais. Je circulais avec ma voiture. J'allais dans les quartiers du bord de mer, là où les gens du Sud étaient relogés et le soir mes enfants me disaient : « Alors, Maman, tu as bien travaillé ? » Après, ils ont voulu participer, le grand surtout. A huit ou neuf ans il me disait : « Je viens avec toi, tu me dis ce qu'il faut faire. » Alors je l'emmenais et il était content.

Mon Dieu ! Quels moments nous avons passés. Et encore... ce que je raconte là c'était pendant la guerre civile. C'était atroce mais pas encore au point où c'en est arrivé quand les Israéliens sont venus. Cet été 82 nous avons vécu des moments que nous ne pensions jamais avoir à vivre. On avait vu cela dans les films sur la seconde guerre mondiale, mais cela... à Beyrouth... Pendant le siège, c'était l'enfer. On nous tirait dessus de partout, depuis la mer, depuis les montagnes, depuis le ciel. Ce bruit... un bruit terrible, un grondement incessant comme si la terre allait s'effondrer.

Mon fils aîné avait quinze ans quand les Israéliens sont entrés au Liban. Alors il m'a dit : « Cette fois Maman, ils sont là, au Sud. Avant quand je te disais que je voulais rejoindre les combattants, tu me disais : "il faut rester là pour défendre nos maisons". Eh bien, ils sont là, ils sont venus jusqu'ici. C'est comme un examen pour toi Maman, pour voir si tu es vraiment sincère, si tu es patriote. Moi je veux aller me battre, je suis grand. — Mais est-ce que tu te rends compte, tu n'as fait qu'une semaine d'entraînement ? C'est insuffisant. Tu ne connais pas toutes les armes modernes qu'on utilise en première ligne. » Il m'a dit : « Ok, ok ! » Il est parti à l'école, il n'est pas revenu. J'ai contacté un de ses amis qui m'a dit que je le trouverais peut-être dans un de ces centres d'étudiants libanais volontaires pour le Sud. Mais ceux-là avaient un bon entraînement... C'était le jour où les Israéliens ont encerclé Saïda...

Mon frère est venu avec moi et nous avons couru partout et nous l'avons retrouvé. Les volontaires étaient prêts à partir. J'ai expliqué aux responsables que ce gosse n'était pas préparé, qu'il allait mourir pour rien. Mon fils n'a pas voulu revenir avec moi. Il disait que le temps était venu d'agir conformément à ses convictions. « Tu ne veux pas parce que je suis ton fils. Toutes les mères sont dans le même cas, chacune va donc venir chercher son fils. Maman, toute notre famille est du Sud, il faut que nous allions défendre le Sud. Ce n'est pas seulement l'affaire des Palestiniens. »

Je suis donc rentrée seule à la maison et j'ai demandé à mon frère de retourner seul parler à mon fils. Il lui a dit : « Si tu pars je pars avec toi bien que j'aie trois enfants. Ton père n'est pas là, je suis donc responsable de toi. Si tu veux bien réfléchir il vaut mieux que tu restes ici où tu peux faire quelque chose à ta portée. » Mon fils a donné l'impression d'avoir réfléchi et il est rentré à la maison. Alors il s'est mis à crier, à pleurer : « Pourquoi veux-tu que je reste ici ?... C'est mon

pays ! Vous allez voir, vous allez être comme les Palestiniens. Nous allons être chassés comme eux si nous ne nous défendons pas. » Je lui ai dit : « Mais tu peux lutter ici ! » Le lendemain il a voulu aller chez son oncle. Mais il s'est arrangé avec des copains de quartier pour suivre les combattants. Ce jour-là c'était un des jours les plus affreux qu'ait vécu Beyrouth, le jour où il y a eu le plus d'horreurs et de victimes. Les bombes, les obus qui venaient de la mer. C'était l'enfer !

A midi son oncle ne l'avait toujours pas vu venir. J'ai commencé à m'affoler. Je pensais qu'il était écrasé sous un immeuble. Je suis partie à sa recherche avec mon frère et nous avons appris qu'il était parti avec les combattants... impossible de savoir dans quelle organisation. On a demandé aux Palestiniens, aux Libanais pour savoir au moins s'il était vivant. Cinq jours durant, pas de nouvelles. J'étais folle. Enfin j'ai su qu'il était près de l'aéroport, un quartier pilonné par les bombes. Il a connu une expérience très dure mais il paraît qu'il a vite appris la manière de se protéger des bombes et aussi celle d'attaquer les chars. Il m'a dit qu'il avait eu peur mais qu'en même temps il se sentait bien.

Il avait donné un faux nom, c'est pour cela qu'il était resté pour nous introuvable. Des amis le cherchaient en vain. Des voisins pour m'aider allaient dans les hôpitaux regarder les cadavres... Pour un mère... mon Dieu ! Pour soi-même on est prêt à tout... Mais là ! On veut faire la guerre soi-même mais pas y voir partir son enfant ! Oui, pour soi on est prêt à tout... mais là... j'étais comme une égarée. Ses deux frères me disaient : « Maman, tu exagères ! Regarde, les combattants sont en bas. Moi je vais aller les aider. Je vais aller remplir les sacs de sable » et le petit ajoutait : « Moi je vais faire le café pour eux. »

Au fond, mes enfants faisaient comme tout le monde. Chacun trouvait pour soi-même sa place. Les gens de Beyrouth ont été formidables, surtout les jeunes. Les adultes avaient peur pour les jeunes mais eux étaient tous prêts à se sacrifier pour combattre les Israéliens. Toute cette énergie n'a pas été exploitée comme il faut. Les régimes arabes n'ont pas su aider les Libanais et les Palestiniens. S'il y avait eu au moins une politique arabe, un minimum d'entraide ! Pourquoi n'ont-ils pas songé à utiliser le pétrole ?... Qu'ils disent au moins quelque chose devant la destruction de Beyrouth !... Les Arabes étaient pourtant tout autour et les Syriens étaient même chez nous ! Des centaines de combattants sans directives précises ont été tués dès les premiers jours parce qu'ils ne savaient pas quoi faire. Pourtant ils ont lutté les pauvres. Et ils ont été massacrés. Comme le répétait toute la journée la radio des Palestiniens : « Où sont les Arabes ? Pourquoi n'entend-on pas les Arabes ? Ils cachent leur argent dans les banques étrangères. Ont-ils peur que le climat révolutionnaire qui existe chez nous se répande chez eux ? » Tout cela était clair pour nous à Beyrouth cet été. Nous en voulions aux régimes arabes et non aux peuples bâillonnés par eux.

En ce qui concerne mon fils, il a fini par me téléphoner après six jours : « Je vais bien. N'aie pas peur. Fais ton devoir ! » Et il a raccroché ! Mais où est-il ?... Enfin les combattants ont fini par le ramener et j'ai pu

quitter Beyrouth avec mes enfants avant les massacres de Sabra et Chatila.

Quand je pense aux enfants dans cette guerre !... Pendant le siège le Comité palestinien avait installé un petit hôpital de fortune près de chez nous. Malgré le danger les enfants du quartier venaient jouer dans le petit jardin dès que les bombardements se calmaient. Un jour ils étaient là, les bombes arrivent. Un garçon disparaît. Sa sœur crie : « Papa, Maman ! Venez ! Mon frère... » Les parents descendent et cherchent leur fils sous les décombres. La deuxième bombe arrive et le père est là les jambes arrachées tandis que la mère a disparu. La fillette reste pétrifiée, tenant à la main les lunettes de sa mère et appelle « Maman, Maman ! »

Paris, janvier 1983.

NOTES

1. En janvier 1958, l'Egypte et la Syrie décident de s'unir en une seule République arabe unie, dirigée par amal Abdel Nasser. Cela engendre une crise intérieure au Liban où partisans et adversaires soit de l'Arabisme, soit de l'Occident s'affrontent. Le président libanais Camille Chamoun fait appel aux U.S.A. qui envoient leur *marines* le 15 juillet 1958.

2. Camille Chamoun, né au Liban en 1900, président de la République libanaise de 1952 à 1958. Chef de l'un des courants maronites de droite.

3. Kamal Joumlatt, de confession druze, fut le chef du Parti national progressiste libanais. Il sera assassiné le 16 mars 1977 dans une mbuscade montée par des agents syriens.

4. Cependant quelques femmes luttèrent pour conquérir des droits (entre 52 et 68) : droit d'accès à la vie politique (être élues au Parlement), à la vie sociale et professionnelle (pouvoir être fonctionnaires, juges), droit de voyager, de commercer sans l'autorisation du mari. Elles avaient réussi à former quelques associations féministes, parmi ces femmes : Laure Thabet, d'origine aristocratique, Emilie Fares Ibrahim, d'origine ouvrière.

5. Egyptienne, docteur en médecine. Commence à publier dans les années cinquante-soixante plusieurs romans sur la condition féminine qui ont eu un grand succès au Moyen-Orient. Depuis 1972, son œuvre a pris une orientation plus théorique, certains de ses ouvrages, traduits de l'arabe, sont aujourd'hui publiés en Occident.

DECISIONS DU PREMIER CONGRES
POUR LA CHARTE DES DROITS DE LA FEMME LIBANAISE

Beyrouth, le 5 février 1983

Texte traduit de l'arabe par Mireille LAULAIGNE

Les instances plénières du premier congrès pour la Charte des droits de la femme :

— Après avoir examiné les nombreux rapports et études présentés au congrès concernant la situation de la femme au Liban et la discrimination dont elle est perpétuellement victime, en droit comme en pratique, et après avoir écouté les discussions qui se sont déroulées au cours du congrès confirmant cette discrimination ;

— Les instances plénières ayant reçu la preuve que la femme libanaise était toujours traitée selon les critères de la mentalité dominante qui lui impose un statut d'infériorité, la privant ainsi d'une partie de ses droits de femme et de citoyenne, restreignant son champ d'activité et ses possibilités de création, lui faisant donc un grand tort, tant sur le plan juridique que sur le plan social ;

— les inégalités entre la femme et l'homme constituant par ailleurs une atteinte aux droits et aux libertés tels que les a définis la Déclaration mondiale des droits de l'homme, valable pour tous sans distinction de sexe, de race, de couleur ou de religion, de même qu'elles entrent en contradiction avec les statuts de la Constitution libanaise, posant comme principe l'égalité de tous les Libanais sans distinction, et avec les exigences de la démocratie que le Liban s'est choisie pour régime et pour programme d'existence ;

— La cause de la femme ayant monopolisé l'attention des associations mondiales et de la société internationale au point que les Nations Unies ont inauguré en 1975 la « décennie mondiale de la femme », qui se poursuivra jusqu'en 1985, avec pour devise : « Egalité, Développement, Paix » ;

— La femme libanaise étant appelée aujourd'hui à jouer son rôle, qui est fondamental, dans l'édification d'une société et d'une patrie, de sorte qu'il est indispensable de la libérer de tout complexe d'infériorité et de la propulser dans l'orbite de la liberté et de l'égalité des droits et des chances afin qu'elle puisse travailler et offrir sa contribution aux côtés de l'homme ;

— Puisqu'il est indispensable de communiquer les positions auxquelles s'est arrêté ce congrès en ce qui concerne les droits de la

femme, sous la forme d'une Charte qui tienne lieu de Constitution à la femme du Liban, Constitution dont elle s'inspirerait dans ses actes et dans les principes de laquelle elle puiserait l'esprit destiné à animer la législation et les règlements se rapportant à la femme au Liban ;

— En prenant pour moteur les aspirations du congrès à une société meilleure, dominée par l'égalité intégrale, où la dignité de tous serait préservée et qui permettrait à chacun de se réaliser pleinement, en tant qu'être humain et que citoyen ;

— Le congrès proclame les principes et les revendications suivantes :

1. Principes directeurs de la Charte

1. La femme libanaise doit jouir de tous les droits reconnus à l'homme sur le plan mondial et de tous ceux qui sont conférés sur le plan local au citoyen quel qu'il soit. Elle doit par conséquent jouir de tous les droits mentionnés par la Déclaration mondiale des droits de l'homme et de tous les droits octroyés au citoyen libanais sur la base du principe d'égalité consacré par l'article 7 de la Constitution libanaise.

2. Elle doit bénéficier du maximum de garanties la mettant en mesure d'exercer ses droits dans leur intégralité et dans une absolue liberté, banissant toute forme de contrainte, violence ou brimade. Dans ce but, tous les moyens et toutes les facilités requises sur le plan juridique et sur le plan pratique doivent être mis à sa disposition.

3. La femme libanaise doit être protégée le mieux possible et de façon particulière contre toutes les formes de domination et de traitement sur un pied d'égalité qui pourraient être le fait de l'homme ou de la société.

a) Cette protection doit être octroyée à la jeune fille libanaise dès son enfance pour qu'elle puisse bénéficier d'une éducation sérieuse dans un climat détendu, à l'abri de tout réflexe de peur, face à un éventuel mauvais traitement, et qu'elle soit traitée sur un pied d'égalité avec son frère de sorte qu'elle puisse s'épanouir librement sur les plans physique, intellectuel et spirituel et poursuivre l'acquisition de ses connaissances à tous les niveaux.

b) La femme doit être protégée à toutes les étapes de son existence et tout particulièrement durant sa jeunesse contre toute attitude fondée sur la violence susceptible d'être adoptée à son égard, et toute forme d'asservissement ou d'exploitation (commerciale ou privée) des qualités féminines, tant matérielles que morales, et ce pour l'adoption des mesures de dissuasion nécessaires.

4. La femme libanaise doit être assurée de l'inviolabilité de ses droits qui doivent être à l'abri de toute atteinte, conformément aux stipulations des Chartes mondiales qui interdisent à tout Etat, groupements de per-

sonnes ou individu, tout acte visant, d'une façon ou d'une autre, à anéantir ou à réduire ces droits.

II. Revendications de la Charte

En application des principes précédemment mentionnés, et pour marquer l'attachement du congrès à la Déclaration pour l'abolition de toute discrimination à l'encontre de la femme adoptée par l'assemblée générale des Nations Unies en 1967, les instances plénières du congrès proclament les impératifs suivants :

1. Sur le plan juridique

a) Epurer dans leur ensemble les lois et règlements en vigueur de tout texte discriminatoire établissant deux poids deux mesures entre l'homme et la femme sur le plan des droits et des devoirs, comme sur celui des responsabilités, texte inspiré par un désir de domination ou par l'idée stérile d'un défaut de qualification chez la femme ;

b) réaliser les études indispensables sur la possibilité d'élaborer un Code civil facultatif du statut des personnes au Liban ;

c) Promulguer autant de lois nouvelles qu'il est nécessaire dans le but de renforcer l'égalité entre les citoyens sans distinction et de protéger la mère et l'enfant ;

2. Sur le plan social

a) instaurer l'enseignement gratuit et obligatoire pour les garçons et les filles ;

b) combattre l'analphabétisme en général et particulièrement chez les femmes ;

c) Offrir des possibilités d'enseignement en général et d'enseignement technique et professionnel en particulier telles que tous, garçons et filles, puissent y avoir accès ;

d) encourager la participation de la femme aux réalisations sociales et à la production publique en assurant sa formation professionnelle chaque fois que cela est nécessaire ;

e) combattre tout ce qui ternit l'image de la femme, de son rôle, du sens de sa libération et travailler à en expurger radicalement les livres, les programmes et les moyens d'information ;

f) enraciner dans les esprits le principe de l'égalité des sexes par tous les moyens disponibles et principalement à travers les programmes scolaires et par des campagnes d'éveil visant à former l'opinion publique, à la pousser à rejeter les pratiques coutumières et à se défaire de toute tendance discriminatoire ;

g) créer un organisme d'Etat chargé des affaires de la femme en général et de représenter le Liban dans les institutions internationales concernées, à l'instar de ce qui se passe dans d'autres pays.

Ont participé à ce congrès différentes associations féminines qui font toutes partie du Mouvement national libanais dans ses diverses tendances : Commission des Droits de la Femme, Union des femmes arabes, Union des femmes libanaises, Association des femmes démocrates, Association pour la défense de la mère et de l'enfant... L'Union des femmes palestiniennes avait participé avant le début de la guerre avec Israël (juin 82) aux réunions préparatoires. Cette organisation était absente de Beyrouth (ayant dû quitter la ville) en 1983.

FATIMA, OUARDIA, MALIKA, INTERROGATIONS ALGERIENNES

L'école, le travail, la mixité

Entretiens recueillis et présentés par Monique GADANT

« Moi, si on m'avait laissée, j'aurais aimé continuer l'école, mais je n'étais pas consciente comme maintenant. Aujourd'hui si mon grand-père me disait de sortir de l'école, je ne sortirais pas ! » C'est le regret de Fatima. Elle est née il y a vingt-trois ans à N., petit village des Hauts-Plateaux dans le Sud oranais. C'est une région qui vit de l'élevage. A N. on trouve 80 % de petits éleveurs sédentaires. En plus de ce travail les hommes font un peu de jardinage pour l'auto-consommation.

La famille de Fatima n'est pas riche mais plus que le manque de richesses c'est l'état d'esprit « d'avant », comme elle dit, qui l'a fait sortir de l'école. Dans ce milieu rural que les débuts de l'industrialisation n'ont pas touché, où la plus proche agglomération urbaine, Saïda, est éloignée de 200 km, on refuse de concevoir d'autre destin pour la fille que le mariage précoce et l'apprentissage des tâches ménagères. Le « savoir » n'est pas pour les filles qui apprennent toutes petites à tisser.

Le tissage est une activité de sédentaires, il faut de l'eau pour la laine, installer le métier à tisser immobilisé pour de longs mois. Les gros éleveurs (nomades ou autres) ont l'habitude de faire appel à une main-d'œuvre féminine (adulte et enfantine). Traditionnellement l'échange se passait entre le producteur de laine et les familles dont les femmes se consacrent à l'artisanat, sans échange de monnaie mais avec paiement en nature et des contrats tacites d'entraide et de services (*touiza*). Depuis quelques années sont apparus des intermédiaires qui achètent la laine et s'accaparent la main-d'œuvre, brisant ainsi l'échange traditionnel et instaurant un marché. Le prix du produit (burnous, tentures, bandes de

laine tissée avec lesquelles on fait les tentes) est fixé et imposé par les intermédiaires aux fabricant(e)s. Ils présentent le produit aux acheteurs et la main-d'œuvre féminine n'est rétribuée que lorsque le marché a été conclu. Ils vendent donc sans acheter. Est-il besoin de préciser que ces tractations échappent tout à fait aux femmes puisque, comme me le rappelle Fatima : « Chez nous, tu sais bien que les femmes ne sortent pas. » Ce sont les hommes de la famille qui sont en rapport avec les intermédiaires. C'est sans doute la raison pour laquelle, lorsque nous nous sommes connues, comme je lui parlais de ce travail des femmes elle a ri en me disant : « Ah ! les hommes ! Les femmes travaillent et ils se mettent l'argent dans la poche ! » Conscience chez elle de l'ignorance dans laquelle on tient ce travail, ignorance probablement qui fait dire à un interlocuteur algérien auprès de qui je cherche des renseignements sur l'importance de l'artisanat dans cette région : « Toutes les femmes de cet endroit-là se trompent ! Elles s'imaginent toutes que le revenu essentiel est le tissage, en fait c'est le pastoralisme. »

Ce revenu du tissage est, dans l'état actuel des choses, difficile à évaluer car aucune enquête à ce jour ne l'a fait. Pourtant Fatima est extrêmement sensible à son importance car elle sait bien que c'est grâce à lui que sa mère, restée veuve — son père a été tué pendant la guerre de libération — a pu élever ses trois filles. Refusant de supporter sa belle-mère, elle est donc revenue dans sa propre famille et son frère (l'oncle de Fatima), qui traitait avec les intermédiaires, lui donnait le produit intégral de la vente. Frère honnête ?... Ainsi elle n'était pas doublement exploitée. Mais imagine-t-on dans le village de traiter le produit de cette vente comme un « salaire », ce qui impliquerait des rapports de type individualiste ? Or la grande famille est toute puissante et se défend contre l'éclatement.

En lisant l'entretien de Fatima on a l'impression de se perdre dans un arbre généalogique. Pourtant elle s'y meut très spontanément et avec aisance car c'est bien ainsi que chacun se pense, lié qu'il est par un réseau de fils invisibles à la complexité des rapports familiaux grâce auxquels, certes les hommes dominent les femmes, mais aussi les vieux les jeunes, liens qui permettent surtout au groupe et à ses intérêts de l'emporter sur tout individu quel que soit son sexe. Si bien que les pères s'opposent à ce que leurs filles aillent à l'école mais aussi les grand-mères, les tantes, côté paternel, côté maternel dont chacun a son poids selon les traditions, les alliances face à quoi la volonté d'une fille de dix ou quinze ans n'a que peu de poids.

Fatima, fille, rurale, orpheline (puisque c'est ainsi qu'on appelle un enfant dont le père est mort), a senti peser sur elle toutes les contraintes possibles. L'école, pour elle, reste l'espoir tandis qu'elle est, en fait, le type même de sujet qu'elle exclut. Il est bien vrai, comme le dit Tayeb Kennouche que les ruraux entretiennent avec l'école un « rapport désarmé »¹ dans la mesure où elle représente une sorte d'enclave de la ville dans la campagne qui ne sait ni s'en servir ni l'intégrer. Comment pourrait-il en être autrement alors qu'il n'y a pratiquement aucune action

éducative entreprise au profit de la communauté rurale dans son ensemble ? Le résultat se traduit par un conflit du « modernisme » et de la « tradition » et par une énorme déperdition scolaire tandis que beaucoup de jeunes (des garçons mais encore plus de filles) ne sont même pas scolarisés.

Ainsi, alors que le taux de scolarisation atteint dans les grandes villes 90 % et au-delà, en milieu rural il peut descendre jusqu'à 51,3 % et le taux d'analphabétisme atteindre 71,3 %. Dans la *wilaya* d'où est originaire Fatima, l'une des plus défavorisées à l'échelle nationale, 49,5 % des filles contre 27,7 % des garçons ne sont pas scolarisés. La sélection scolaire touche 81 % des filles et 74 % des garçons. 50 % des ruraux (dans l'enquête de Tayeb Kennouche) ne dépassent pas le primaire contre 60 % des enfants dont le père est décédé.

Si scolariser un garçon est un investissement qui rapporte (du moins on peut l'espérer), il n'en est pas de même pour une fille. L'école ne débouche pas pour elle, ou si rarement, sur le travail (le taux d'activité est de 35 % pour les hommes et de 2,5 % pour les femmes) faute d'écoles techniques et compte tenu des obstacles économiques et idéologiques, qu'en fin de compte on ne sait trop ce qu'elle rapporterait si on l'instruisait. Rien... ou beaucoup d'ennuis. En milieu rural l'instruction d'une fille ne la valorise pas tandis que si on la marie jeune, sachant tenir une maison, tisser, elle maintient en tous cas ce qui est déjà là et qu'on a toujours connu. « Exaltation de la tradition pour la tradition »², conservatisme qui rassure. Les pères disent des petites filles : « Qu'elles jouent un peu, bon ! Mais qu'elles apprennent les choses de la maison », rapporte Fatima. Le retrait des filles de l'école correspond donc à une véritable stratégie qui obéit à des contraintes économiques et sociales. Il ne suffit sans doute pas comme le croit Fatima de construire des lycées à proximité du domicile des familles pour y faire accéder les filles bien que l'éloignement du foyer soit comme jadis l'obstacle infranchissable à une poursuite des études. Cependant la majorité a déjà été exclue de l'école sans même avoir à affronter la question du départ en ville.

S'appesantir sur ces facteurs négatifs, même si les remèdes ne peuvent être immédiats, conduirait à une vision absolument statique du monde rural. Or le village ne vit pas fermé sur lui-même. « Maintenant les jeunes filles connaissent leurs droits » me disait Fatima et plus d'une cherche à faire prévaloir son point de vue en matière de mariage. Volonté de connaître son futur mari qui n'est pas une exigence d'intimité affective mais plutôt de juger l'homme, son caractère, de savoir à qui on a affaire avant de s'engager dans le mariage conçu comme une entreprise qu'il faut mener à bien, mais à deux autant que possible. « Les filles veulent un garçon qu'elles connaissent, qui ait une bonne mentalité. » C'est l'exigence d'une vie de couple et d'une gestion autonome du ménage à laquelle s'oppose le groupe familial qui lit en elle sa propre condamnation (même si une sœur de Fatima voit apparemment d'un bon œil son mari donner une partie de son salaire à son père, elle garde pour

elle-même de quoi s'acheter des robes et « faire de l'or »). Autorité du mari reconnue par Fatima mais opposée à celle des parents. Face à cet éveil de comportements individualistes la belle-mère apparaît comme un obstacle aussi important que la tutelle des mâles : « C'est toi que j'ai épousé et toi tu me conviens mais ta mère ne me convient pas ! »

L'émigration existe dans cette région et son importance s'est accrue depuis l'indépendance. Fatima a épousé à dix-neuf ans, de son gré, un ouvrier émigré de son village travaillant en France depuis dix ans. Une de ses sœurs en a fait autant mais elle est restée au pays, Fatima a rejoint son mari un an après son mariage. D'une certaine manière elle se félicite d'avoir pris ses distances mais retournerait volontiers chez elle si les pesanteurs sociales ne l'empêchaient pas de réaliser ses aspirations : vivre tranquille avec son mari et — pourquoi pas ? — s'instruire et travailler. Elle le veut, comme elle souhaite élever pour le mieux ses deux enfants, deux garçons de trois ans et six mois. Ne vouloir que deux enfants pour pouvoir « s'en occuper »... Contrairement à ce que croit Fatima, très peu de femmes actuellement, même de son âge, formulent un tel projet qui est la marque d'un bouleversement important des mentalités (le taux de croissance démographique est de 3,2 %) ³. Nouveau rapport à l'enfant voulu à la fois pour lui-même et pour le couple, autre rapport à la grande famille à qui échappe ainsi le contrôle de la reproduction de la lignée.

Ouardia et Malika ont fait ce que Fatima n'a pu faire : des études supérieures. Elles appartiennent l'une et l'autre à des familles citadines, aisées, où envoyer une fille à l'école est une question qui ne se pose même pas. « C'était tout à fait naturel » dit Ouardia. « Tu seras polytechnicienne » disait son père à Malika. Leurs mères, qui ont la cinquantaine, sont instruites : l'une jusqu'au certificat d'études, l'autre au brevet (alors que dans leur classe d'âge le recensement de 1977 dénombrait 98 % d'analphabètes). Ouardia a trente-cinq ans, Malika trente-quatre. La première s'est mariée il y a dix ans avec un homme qu'elle a choisi, non sans problèmes. Son mari est mort peu après et elle est restée seule avec un petit garçon. Elle vit chez ses parents. Cadre dans le secteur nationalisé elle ne parvient pas à faire valoir son droit au logement de fonction. La seconde ne s'est pas mariée et vit à Paris où elle travaille. L'une et l'autre analysent en intellectuelles leur destin et celui des femmes dans leur société. Elles ont les ressources que donne la culture dans la maîtrise des rapports sociaux, pourtant elles ne sont pas à l'aise : leur conscience et leurs aspirations trouvent difficilement leur place. A des degrés divers elles se heurtent aussi bien aux femmes qu'aux hommes de leur génération à qui elles reprochent d'accepter les stratégies traditionnelles.

Elles ont fait leurs études à l'université d'Alger entre 1965 et 1970, à une époque où les facultés étaient très actives, militantes, pourtant ni l'une ni l'autre n'ont eu une jeunesse engagée. Dans ces années-là, les filles sont une minorité et elles le sont demeurées. Leur nombre s'est accru et peut faire illusion car elles sont visibles dans les rues

des quartiers universitaires. Toutefois il y avait en Algérie 2 200 étudiantes en 1968, 10 000 en 1976 (et sans doute 15 000 en 1980) mais en 1976 comme en 1968 il y a toujours 23 filles pour 77 garçons à l'université.

Ouardia et Malika ont été toutes occupées à étudier et pour Malika c'est dans le milieu universitaire que s'est opérée la rupture à cause d'une mixité qui n'en est pas une dans une société où les hommes et les femmes sont séparés par la pudeur, la réserve, la honte, l'honneur... on n'en finirait plus de nommer ces barrières qui les isolent, bien plus fortes que le voile et les clôtures et qu'une soudaine rencontre à l'université ne suffit pas à briser. « En réalité, il y a une séparation. Ça ne communique pas ! » dit Malika. Garçons et filles jouent la comédie dérisoire de la séduction et les plus progressistes exhibent sans complexe les valeurs les plus réactionnaires en ce qui concerne les femmes. Le discours sur la participation des femmes à la guerre de libération véhicule un mythe, celui de leur libération. Ce discours a plusieurs fonctions : d'une part il a servi à museler depuis l'indépendance toutes les revendications des femmes, d'autre part il est comme une réponse à l'Occident et à son accusation implicite vis-à-vis des musulmans de maltraiter les femmes. Il récupère ainsi la réaction nationaliste et l'assentiment des femmes à leur propre domination sous couvert de spécificité. Ajoutons à cela que le nationalisme algérien n'a jamais eu de projet de libération des femmes et que d'une certaine manière les conditions mêmes de la lutte l'ont acculé à une position très conservatrice sur le plan culturel. Les femmes en ont pâti et leur participation massive à la lutte n'a pas induit de dynamique féministe. De plus la politique est restée, à partir de 1962, essentiellement une affaire d'hommes. Parmi eux quelques-uns, les plus favorables à un changement du statut des femmes pensaient que tout s'arrangerait... avec le socialisme³. Il est vrai que si entre 1962 et 1970 des idées féministes ont été agitées (en particulier à travers les livres de Fadéla M'Rabet), les volontés individuelles d'émancipation sont restées isolées. D'une certaine manière ces idées ont aujourd'hui reculé tandis qu'une minorité de femmes en est à s'insurger contre le projet de Code de la famille pour exiger des droits élémentaires que la majorité ne songe même pas à faire respecter. Elle n'en a pas les moyens. Les propos désabusés de Ouardia sur la faible participation des femmes (étudiantes et intellectuelles) aux manifestations contre ce Code qui ont eu lieu en 1981 expriment une réalité. Plusieurs de celles qui avaient activement participé à ces manifestations m'ont dit il y a peu : « Si on faisait un référendum chez les femmes, le Code passerait. » Pourtant il consacre l'inégalité sociale de la femme par rapport à l'homme en l'inscrivant dans la loi.

Les femmes ont été gagnées par la dépolitisation générale qui s'est accentuée au cours de la fin des années soixante-dix et celles des milieux les plus aisés par la poursuite de la richesse et de la réussite sociale qui ne reconnaît qu'une place à la jeune fille : celle de pion sur l'échiquier des stratégies matrimoniales.

Dans le monde du travail elles sont très peu présentes. On les voit dans les grandes villes car c'est là que les femmes travailleuses sont concentrées (à Alger en particulier). Parmi la population au travail (les « occupés » du recensement de 1977) 94 % sont des hommes, et 6 % des femmes, les 4/5 d'entre elles sont en zone urbaine. On les retrouve essentiellement dans les services de l'enseignement et la santé. Comment s'étonner de leur timidité, comment leur en vouloir d'être plutôt enclines à recréer un petit univers féminin dans l'entreprise au lieu de se battre avec ou contre les hommes mais sur leur terrain ?... Et pourtant « le pouvoir, c'est les hommes qui l'ont, c'est sûr ! On n'y peut rien ! Ce qu'on peut faire, c'est lutter sur leur terrain » dit Ouardia qui s'impatiente de la passivité de ses collègues.

Bien qu'actuellement la participation des femmes au retour vers le fondamentalisme islamique ne soit pas (encore) massive il n'en reste pas moins qu'elles sont, dans les couches moyennes citadines, de plus en plus nombreuses à y adhérer. Ouardia s'étonne de leur présence dans un mouvement qui rêve de les éloigner tout à fait de la vie sociale : « Oui, je me demande ce que les femmes peuvent en attendre... »

L'Union nationale des femmes algériennes (U.N.F.A.) seule organisation (sous la tutelle du F.L.N.) autorisée à représenter les femmes est sévèrement critiquée par Ouardia comme elle l'est chaque fois qu'on rencontre une femme préoccupée de voir changer son destin et celui de ses compagnes. Est-il nécessaire de dire que ce n'est pas l'U.N.F.A. qui a organisé les protestations contre le Code de la famille ?

« Pourtant, dit Ouardia, les choses changent quand même. La différence avec ce qui se passait avant c'est que maintenant les femmes se plaignent... C'est qu'elles ressentent l'envie d'une autre vie. Or pour avoir cette autre vie, il faut que les femmes y mettent un peu du leur et cessent de se plaindre. Car ce n'est pas les hommes qui feront changer quoi que ce soit. Il n'y ont pas intérêt. »

FATIMA *

Fatima, en parlant de son village, souligne d'emblée l'importance du travail des femmes.

Monique Gadant : Et les hommes, que font-ils ?

Fatima : Ah les hommes ! Il y en a qui travaillent le lopin de terre. Il y en a qui vont travailler en ville ou en France. Avant, c'est surtout

* Entretien traduit de l'arabe par Farouk Belkeddar.

les femmes qui travaillaient. Ma mère, elle, tissait. Elle était seule. Mon père est mort à la guerre. Il était réparateur de montre, horloger.

C'était la guerre. Un jour les militaires lui ont donné une montre à réparer et il leur a dit de venir la reprendre à cinq heures. Mais un homme qui connaissait les maquisards a su que les militaires devaient revenir à cinq heures. Il a prévenu l'A.L.N. et ils ont tendu une embuscade. Les Français ont eu un mort, deux blessés, deux hommes n'ont rien eu. Si tous étaient morts personne n'aurait parlé mais il y avait des survivants et quand on leur a demandé où on les avait attaqués ils ont dit : « Chez l'horloger ».

Les Français ont cru que c'était mon père qui avait prévenu l'A.L.N. mais mon père ne travaillait ni avec l'A.L.N. ni avec la France. Mais la France est venue le chercher. Alors il a fui au maquis et il y est mort.

Quand il est mort on était trois. Ma mère avait eu d'abord un garçon qui est mort, puis mes deux sœurs et moi. Mon père m'a laissée à deux mois.

Mes grands-parents, la famille de mon père, nous ont fait vivre au début. Et puis après, les deux dernières, Selima et moi, nous sommes parties avec ma mère chez ses parents à elle. Ma sœur est restée chez les parents de mon père quand ma mère a voulu quitter sa belle-mère. Alors son père lui a dit : « Viens chez nous ».

Selima et moi nous étions petites. Selima avait deux ans et moi un an. L'aînée n'a pas voulu venir. C'est normal. Ses grands-parents l'avaient élevée.

Alors c'est ma mère qui a travaillé pour nous jusqu'à l'indépendance. Après elle a eu une petite pension. Ce qu'elle tissait elle le donnait à mon oncle (*khalī*)⁴ qui s'occupait de la vente puisque tu sais bien que chez nous les femmes ne sortent pas. C'est-à-dire qu'il lui sortait seulement les produits. Il vendait et lui donnait tout l'argent, il ne demandait rien pour lui.

Encore aujourd'hui beaucoup de femmes tissent mais ce n'est pas comme avant. Avant les filles de mon âge tissaient très jeunes. Il y en avait même des petites de neuf ans qui faisaient du tissage.

Chez nous il n'y a encore pas beaucoup de filles qui vont à l'école. Moi je n'y ai pas été longtemps, seulement entre six et dix ans mais j'ai appris le crochet et la couture.

En arabe je sais un petit peu, pas en français. J'ai oublié... J'ai oublié un peu l'arabe... mais si je retourne à l'école en français je peux me rappeler et apprendre... oui, je peux.

En arabe j'ai été au Centre de formation organisé par la municipalité. C'était pour nous apprendre la couture.

M.G. : Pourquoi as-tu quitté l'école à dix ans ?

F. : Parce que dans ce temps-là on n'aimait pas qu'on y aille.

M.G. : Qui « on » ?

F. : Mon grand-père (maternel). A. X..., même maintenant cet état d'esprit est resté... C'est comme ça... C'est parce qu'il y a des gens complètement bouchés (*belain*). Ça n'a pas changé en ce qui concerne l'école et le savoir.

Pour eux, c'est comme ça : la fille n'étudie pas ! Et maintenant encore elle ne va pas à l'école. Ma cousine, la fille de mon oncle maternel (*khali*)⁴ a réussi un examen pour faire un stage d'enseignante. Le père était d'accord. Le grand-père aussi, ça n'était pas un problème, mais *khalt khalti*, ma grand-tante maternelle, elle, s'est opposée et le grand-père aussi.

Ma mère, alors, a dit à son frère : « Laisse ta fille étudier. » Mais il n'y a rien eu à faire, *khalt khali* et le grand-père avaient dit : « non ». Quand ma cousine étudiait à X... ça allait. Mais pour qu'elle aille en ville : « non ». Pour eux, la fille ne doit pas s'en aller pour étudier. C'est « non » !

Il y a des filles qui sont arrivées à un bon niveau scolaire. Elles ne peuvent pas continuer. Tiens, par exemple j'ai une autre cousine qui, elle aussi, allait devenir enseignante. Son père est émigré en France. Les oncles paternels n'ont pas voulu qu'elle continue. Ils ont envoyé une lettre à son père pour lui dire : « Ta fille ne doit pas aller à l'école ! »... Maintenant elle est à la maison. On l'a mariée et elle fait du tissage. Elle a lutté, lutté, lutté mais à la fin elle a su qu'elle ne pouvait rien avoir.

M.G. : Et tes sœurs ?

F. : Elles sont au village, elles n'ont pas été à l'école sauf la cadette Selima, qui sait un peu lire mais ça ne lui a été utile à rien... Non, ça ne lui a servi à rien. Elle a étudié en français parce qu'elle a étudié du temps de la France. Elle ne sait pas lire l'arabe. Elle est mariée, elle reste à la maison.

Ma grande sœur aussi est mariée, son mari est en France, elle ne veut pas venir ici. Moi j'ai voulu venir. Elle, non. Elle est restée dans ses habitudes. Moi je ne veux pas rester comme avant. Là où part le mari, moi je pars avec lui.

Beaucoup là-bas ne veulent pas changer de pays. Même pour aller à Alger elles ne veulent pas. Les femmes âgées comme les plus jeunes. Mais à l'école, oui... elles voudraient y aller. Beaucoup de femmes voudraient étudier mais qui va les laisser faire ?... Tu sais bien, comme je te l'ai dit, que les filles rentrent à l'école à six ans et qu'elles en sortent à dix-onze ans.

J'ai une cousine de treize ans qui a réussi et qui voulait aller au lycée. Mais c'est impossible. La dernière fois que j'ai été au pays j'ai dit à son père : « Laisse-la aller. » Mais il n'y a pas de lycée à X... Le père aurait bien voulu mais pas de lycée. Ils en ont construit un qui n'est pas encore ouvert.

Il y a bien des lycées à Y..., à Z... mais c'est loin et il n'y a pas d'internat pour les filles. Les gens ne connaissent personne pour s'occuper de leur fille en ville. Alors ils les sortent de l'école. S'ils ouvrent

le lycée et que les filles ne soient pas obligées d'aller loin, dehors, alors elles pourront peut-être étudier. Pour le moment c'est seulement de six à onze ans qu'elles étudient. Après c'est rare que tu en rencontres une qui ait fait des études jusqu'au bout.

Les garçons vont au lycée. Pour eux on leur donne le droit (*kein el droit*) d'y dormir. Ils y vont et reviennent au village pour les vacances. On a fait en sorte que les filles n'aient pas ce droit.

Beaucoup de gens disent que si on ouvre le lycée à X... ils y enverront leurs filles. Oui, peut-être qu'ils ne les sortiront plus de l'école mais pour le moment il n'y en a pas beaucoup qui étudient alors que presque tous les garçons, eux, vont au lycée. Il leur faut un trousseau et tout le reste est gratuit.

M.G. : A quel âge as-tu appris à tisser, à faire les tapis ?

F. : J'avais treize ans quand j'ai commencé. Je sortais dans la rue, je jouais, je ne travaillais pas vraiment. Quand je trouvais ma mère en train de tisser, je regardais, j'apprenais.

Vers quinze ans j'ai commencé à travailler, mais pas tout le temps. La plupart des filles travaillent à onze-douze ans. C'est à cause de cela qu'elles ne vont plus à l'école. Pour les gens, elles ne doivent pas sortir. Par exemple, comme je te l'ai dit, mes cousines, les filles de mon oncle (le fils de l'oncle de ma mère), leur père ne les a pas du tout envoyées à l'école. A six ans il les a gardées à la maison alors que ses garçons, eux, il les a envoyés. L'un est ingénieur, l'autre est étudiant en médecine. Ces filles ont demandé à aller à l'école, elles ont essayé. Leur père a dit « non » ! Il a dit : « Les garçons vont à l'école, mais les filles non ! »... Quand elles étaient petites, il disait : « Elles jouent un peu, bon. Mais elles apprennent les choses de la maison. »

Moi, si on m'avait laissée j'aurais aimé continuer l'école mais je n'étais pas consciente comme maintenant. Aujourd'hui, si mon grand-père me disait de sortir de l'école je ne sortirais pas.

Tu sais, je ne me rappelle pas grand-chose de ce que j'ai appris. C'est qu'aussi on ne nous faisait pas bien la classe. Les enseignants passaient les heures, c'est tout. Ils ne s'occupaient pas bien des enfants. Maintenant ils ont changé le directeur, il n'y a plus de sévérité. Ça va mieux... De toute façon la plupart des filles n'en profitent pas. Elles restent à la maison et leurs parents les marient.

Avant, aucune fille ne voyait son futur mari. Maintenant elles le voient. Enfin... pas beaucoup mais il y en a. Elles le voient dehors.

Par contre les garçons on ne les oblige plus à se marier comme avant. Pour la majorité des filles c'est resté pareil.

Tiens, regarde. Toutes les filles de ma génération sont mariées et elles restent à la maison, elles ne travaillent pas dehors.

Ce Centre où j'ai été c'était pour apprendre la couture, la broderie. On cousait. On y allait de huit heures du matin à cinq heures du soir, il y avait une cantine. On aurait dû sortir à quatre heures mais de quatre

à cinq on nous faisait une heure d'école. Alors les gens ont été contre. Ils ont dit : « Nous, on veut que nos filles apprennent à faire quelque chose. Si elles se marient, c'est bien qu'elles apprennent pour qu'elles puissent travailler à la maison. Si vous faites l'école dans le Centre on fait sortir nos filles. »

C'est comme ça. Les filles, quand les parents les sortent de l'école, ils leur achètent une machine à coudre pour qu'elles puissent travailler à la maison. C'est les parents qui ont fait échouer le Centre. Ils disaient : « Si c'est pour leur apprendre à travailler, oui ! Si c'est pour faire l'école, non ! »

On était deux cents filles dans le Centre de dix à dix-sept ans. Ça nous rendait service. Eh bien, on n'est restées que huit. La plupart des gens ont fait sortir leurs filles parce qu'il y avait une heure d'école. Presque toutes les filles à partir de onze ans.

Les gens sont comme ça. Pour eux, si une fille apprend, elle peut fuir de chez elle. Ils ne veulent pas que les filles étudient. L'éducation éveille les filles et pour eux ce n'est pas bon !

M.G. : Est-ce que les mères ont des avis différents des pères en ce qui concerne l'école pour les filles ?

F. : Il y a les mères qui veulent bien. D'autres non. Mais la plupart du temps les difficultés viennent des pères. Il y a bien sûr des mères qui marient leurs filles. Oui, c'est vrai. Mais beaucoup disent : « Nous avons vécu comme ça mais vous, les jeunes, on voudrait que vous vous éveilliez. » La plupart des mères voudraient bien laisser leurs filles tranquilles alors que la plupart des pères voudraient marier leurs filles comme avant.

Moi, je suis restée au Centre de treize à dix-huit ans et en même temps je travaillais à la maison. J'aidais ma mère. Je faisais de la couture, du crochet le soir. Mais moi, j'avais la liberté, ma mère ne nous a pas fait de misères. Je pouvais sortir seule. Je n'ai jamais mis le voile sinon juste avant de me marier. Mon oncle (*khali*) avant, m'avait demandé de rester à la maison. Je lui ai dit : « Non ! Ce n'est pas bon ! Si tu étais mon père, oui. Mais tu n'es pas mon père, ça ne te regarde pas. » Je sortais comme un garçon, j'allais faire les courses. Oui, il y a des filles qui font tout cela. Tiens, j'avais une voisine, une fille de mon âge. On sortait ensemble.

M.G. : Et les voisins ? Les gens du village ?

F. : Ah, les gens !... Ils disaient que les parents ne tenaient pas leurs filles, qu'ils ne respectaient pas les traditions. D'autres ne disaient rien même si ça ne leur plaisait pas. La liberté, ça dépendait des parents. Ma mère voulait qu'on soit libres. Elle ne nous serrait pas. Ma mère ne sortait pas mais nous, nous sortions.

La moitié des filles sortent. Il y a des filles qui ont leur père et qui ne sortent pas mais il y en a qui ont leur père et qui ne sont pas serrées, qui sont libres parce qu'il y a des gens qui n'écoutent pas les habitudes et laissent sortir leurs filles. Les gens du village disent : « Celui qui fait ça n'est pas normal ! » La plupart n'ont jamais étudié et ils croient que tout doit rester comme avant.

Même maintenant il y a très peu de filles au Centre. Pourtant c'était fait pour que les filles apprennent un métier, qu'elles apprennent la couture. Or presque toutes les filles sont sorties de l'école très jeunes. A quatorze ans il n'y en a plus parce que les gens disent qu'à cet âge-là une fille doit sortir de l'école. Si on avait laissé continuer les filles de ma génération ça aurait été bien, mais pour eux... dès que les filles apprennent un peu ils les enlèvent du Centre parce qu'ils trouvent que ce n'est pas bon. Résultat, ça change tout le temps. Au Centre les filles entrent, sortent... ça n'est pas intéressant. Il faudrait que les filles fassent des travaux, que le Centre les vende, fasse du commerce, ça serait l'intérêt de l'Administration.

M.G. : Est-ce qu'il y a des filles qui vont au lycée ?

F. : Oui, il y en a, pas beaucoup... Leurs parents ?... Il y en a qui travaillent, comme la plupart des gens, au pays mais qui disent : « Moi j'ai travaillé comme ça mais je veux que mes filles changent. »

La plupart des parents de ces filles-là sont commerçants, il y en a qui sont directeurs d'écoles mais il y en a d'autres qui disent : « Moi j'ai connu la misère mais je veux que mes enfants, mes filles, vivent autrement. » Ils n'écoutent pas les ragots du village.

Je connais une fille qui est ingénieur. Elle a étudié à Oran. Elle n'est jamais revenue au village. Son père avait un commerce. Il est parti à Z... et il a envoyé ses filles à Oran.

Je connais deux sœurs. Leur père est mort et la mère a fait étudier ses filles. Il y en a une qui est enseignante et qui veut devenir médecin. Leur mère habitait avec ses enfants chez son père à elle et ça ne lui plaisait pas qu'elle envoie ses deux filles à l'école et il s'est mis en colère. Quand son mari est mort elle n'avait que trente ans. Elle est sortie de chez son père et elle s'est mise à travailler toute seule. Elle vivait bien. Le loyer n'est pas cher au village et elle gagnait bien sa vie car elle était connue comme une bonne tisseuse. Elle faisait aussi du tricot. Elle travaillait la laine et comme ça elle faisait étudier ses filles. Eh bien, il y en a une qui est médecin maintenant et l'autre aussi veut l'être. La grande est à X... Elle est mariée. La plus jeune est enseignante au village mais elle étudie tout le temps.

Tu vois, cette femme-là, quand on lui a dit « non » pour ses filles elle est partie. L'Etat l'a aidée. S'il ne lui a pas donné d'argent il lui a fait des réductions pour la cantine, l'internat. Parfois même l'Etat paye l'internat, tu ne donnes que le trousseau.

M.G. : Et tes amies, tes cousines, voudraient-elles laisser leurs filles aller à l'école ?

F. : Ah oui ! Elles disent : « Nos parents nous ont serrées mais on ne fera pas la même chose. » La plupart des femmes voudraient bien laisser la liberté à leurs filles.

M.G. : Comment se sont-elles mariées ?

F. : Il y en a qui ont choisi, d'autres non... La moitié. Il y a des filles qui connaissaient bien leur futur mari mais ce sont surtout les garçons qui choisissent maintenant.

Il y a des jeunes qui se voient dehors, il y a des filles qui travaillent, il y en a qui sortent, il y a des garçons et des filles qui se rencontrent entre voisins. Des jeunes se voient et lorsqu'ils se mettent d'accord c'est les parents du garçon qui vont voir la famille de la fille... Oui, ils se rencontrent, dans la rue, dans le voisinage.

M.G. : Ouvertement ? dans le village ?

F. : Oui, par exemple ils se rencontrent dans les fêtes. Les femmes qui sont mariées ne voient pas les hommes mais les jeunes filles peuvent voir les jeunes gens.

Une jeune fille, si elle connaît un garçon, peut lui fixer un rendez-vous et elle s'arrange pour le voir, pour sortir avec lui, mais il y en a qui sont restées avec des habitudes anciennes.

Pour se voir il y en a qui passent devant la maison. Même s'il ne connaît pas la famille le garçon passe ou la fille sort. Elle dit : « Je sors chez ma tante, chez ma sœur » ou « je vais au hammam... »

L'habitude reste que les vieux fassent toujours la demande en mariage mais il va venir un temps où ils ne pourront plus faire cela.

Il y a aussi des filles qui écrivent des lettres. Elles ne les mettent pas à la poste, elles les envoient par quelqu'un, par une voisine, une sœur ou quelqu'un qu'elles connaissent bien... et les parents ne sont pas au courant. Les parents d'ailleurs ne devraient pas ouvrir les lettres de leur filles. Bien sûr, il y en a qui ouvrent. Surtout le père...

Pourtant on ne peut vouloir se marier qu'avec quelqu'un qu'on connaît bien.

Quelquefois, des jeunes se rencontrent pendant deux, trois, quatre ans... Les mariages qui se sont faits comme cela ont été réussis. Chez nous, tu sais, c'est la campagne, en réalité là-bas tous les gens se connaissent. Tu rencontres une fille qui est avec quelqu'un : comme on se connaît, elle peut être avec son voisin mais en réalité tu ne sais pas pourquoi elle est avec lui. Ce sont ces jeunes gens-là qui se connaissent qui peuvent vivre ensemble.

J'ai une cousine (*bent amti*, la fille de ma tante paternelle) qu'on a obligée à se marier. Elle voyait un cousin. Quand on allait au Centre

elle le voyait avec moi... mais elle n'a pas pu l'épouser. Ce cousin travaillait à la mairie et elle le voyait au Centre. En été il venait, il nous achetait de la limonade. Il pouvait venir puisque nous étions cousins. Il venait et on discutait, tous les trois.

Elle le voyait aussi chez moi, ils se connaissaient bien et voulaient se marier. La mère du garçon est allée la demander en mariage mais le père de la fille n'a pas voulu parce que sa tante à lui avait déjà demandé la main de cette fille pour son fils. Ma cousine voulait se marier avec l'autre mais la tante ne voulait pas : elle la voulait pour son fils.

La mère de la fille a dit à son mari : « Je ne donne pas ma fille à ta tante parce que je connais ta tante. Elles ne s'entendront pas. Et peut-être que notre fille ne s'entendra pas avec son fils. Par contre l'autre, c'est elle qui le veut. Qu'elle se débrouille ! Si ça ne va pas, c'est elle qui sera responsable ! »

Le père a dit : « Non ! Je la donne à ma tante ! » Et il l'a donnée. C'était il y a deux ans et elle a eu un enfant.

Si elle n'en voulait pas de cet homme, ce n'est pas parce qu'il lui plaisait ou ne lui plaisait pas. C'est à cause de sa mère à lui. Zoubeida, ma cousine, lui a dit : « Je t'ai pris et je t'ai épousé sans te connaître. Ce n'est pas l'autre, c'est toi que j'ai épousé et toi tu me conviens mais ta mère ne me convient pas ! »

Le fils n'a pas voulu quitter sa mère et ils ont divorcé parce que Zoubeida ne s'entendait pas avec sa belle-mère. Comme elle savait que sa belle-mère était très attachée à son petit-fils, elle lui a laissé l'enfant parce qu'elle savait qu'elle ne lui ferait pas de misères. Beaucoup de gens ont gardé cette habitude : leur fils se marie et vit avec eux.

Et voilà... aujourd'hui les filles veulent se marier avec un homme qu'elles connaissent et avec qui elles puissent s'entendre. C'est pour cela qu'elles préfèrent l'homme qu'elles connaissent à celui qui vient de loin. Il y en a qui viennent de Saïda, d'El Asnam parce qu'ils savent qu'il y a une fille à marier... et elle ne les connaît pas ! Les filles veulent un garçon qu'elles connaissent, qui ait une bonne mentalité.

Il y a des filles qui se sont mariées et qui travaillent. De toute façon quand une fille se marie, ce ne sont plus les parents qui commandent c'est le mari. Dès qu'elle tombe sur un mari qui a étudié et qui comprend, ce ne sont plus les parents qui la commandent. Ce qu'elle veut faire, une fois mariée, c'est entre elle et son mari que ça se décide. Il y a au village des femmes qui sont dans les bureaux, à l'école et il y a aussi des femmes de ménage. Pour la plupart ce sont des femmes qui ont un peu étudié mais que leurs parents ont sorties de l'école. Les filles qui n'ont jamais étudié, qui sont toujours restées chez leurs parents, une fois mariées elles restent à la maison. Mais beaucoup de femmes qui veulent trouver leur liberté veulent travailler... même dans une autre ville. Si leurs maris les laissaient faire elles sortiraient même du village et iraient travailler... De toute façon, il y a les belles-mères !

La plupart des belles-mères veulent garder leur fils tandis que la plupart des jeunes filles veulent vivre seules avec leur mari. Cependant

si la femme a la liberté avec la famille du mari, si elle achète quelque chose pour elle et qu'on ne lui dise rien, elle reste avec cette famille même si elle est instruite. Par exemple, ma sœur cadette habite avec sa belle-famille dans la même maison et elle les aime bien. Elle a vécu avec la femme de son beau-frère qui maintenant est partie. Il y a toujours l'*adjouza* et le *cheikh*⁵. Ils ont une fille divorcée avec eux, une jeune fille de dix-neuf ans, deux autres dans les treize ans, un garçon de vingt-trois ans et un autre de neuf.

Ma sœur, ils ne l'ennuient pas. Ils ne cherchent pas à savoir ce qu'elle achète, elle est libre, elle a son argent. Mais ils mangent ensemble. Son mari travaille, le frère de son mari aussi. Ils donnent une somme à leur père et c'est lui qui est responsable de tout. Ma sœur tisse à la maison mais pas pour vendre. Les hommes travaillent, ils sont bien et ma sœur dit : « Tant qu'ils ne me font pas de mal je ne me sépare pas d'eux. » Sa belle-famille ce ne sont pas des parents, ce sont des gens du village. Elle a fait connaissance de ce garçon et ils se sont mariés. Elle n'est pas dérangée, elle a sa liberté, elle est bien.

Elle a un fils de quelques mois et un autre de cinq ans. Quand je vais au pays elle vient chez nous, moi je vais chez eux. Son fils de cinq ans ne veut pas rester chez nous, il se plaît mieux chez ses grands-parents paternels. Il veut y rester parce que c'est eux qui l'ont élevé, ils s'occupent beaucoup de lui. Quand ma sœur est malade ils s'occupent beaucoup d'elle. Quand elle part en « vacances » (sic) ils s'occupent de sa chambre. Le linge sale c'est eux qui le lavent. Quelquefois elle achète des vêtements ou elle « fait de l'or »⁶. Ils ne lui disent rien.

M.G. : Elle aurait voulu travailler ?

F. : Non ! Elle n'a besoin de rien. Elle dit : « Moi je vais bien, je suis bien. »

M.G. : Et toi, tu vivrais comme ça ?

F. : Ah ! Chacun fait son choix ! Peut-être que si j'avais rencontré une famille vraiment intéressante je serais restée avec elle. Si la mère de mon mari me convenait, peut-être que je serais restée avec elle. C'est une vieille, j'aurais fait la cuisine, je me serais occupée d'elle.

Moi et ma grande sœur, on la taquine (l'autre sœur dont on vient de parler). « Et toi ? tu ne quittes jamais cette caserne ? » Elle n'aime pas qu'on parle comme ça, parce que c'est eux qui font tout. Et puis elle sort, elle va dans les mariages, elle va se promener.

M.G. : Mais la plupart ?

F. : C'est souvent la famille du mari qui n'est pas bien. Quelquefois la bru est méchante et la famille du mari ne l'accepte pas et ils disent : « Pars avec ta femme ! »

M.G. : Et toi, si tu reviens au village, tu restes à la maison ?

F. : Oui, pourquoi pas ? Mais Mohammed, mon mari, ne veut pas retourner. Moi je retournerais bien, c'est mon village (*bledna*). Il vaut mieux que quelqu'un soit chez lui. Si tu es chez toi il vaut mieux y rester plutôt que d'être chez les autres. Je peux rester au village si la vie me convient, si j'ai la liberté et que personne ne se mêle de mes affaires et que je puisse faire ce que je veux avec mon mari. Si ton mari ne te serre pas, qu'il ne t'empêche pas de sortir, si tu t'entends bien avec lui, ça va... Si je reste ici et aussi si je retourne à X... j'aimerais travailler. Que personne ne me dise : « Tu ne travailles pas. » Si mon mari est d'accord je travaille.

M.G. : Et quand tu retournes au pays que disent de toi tes amies ?

F. : Elles disent que j'ai changé, dans les habits, en tout. Mais il faut que ça change. Tu construis ta maison pour toi, tu fais quelque chose pour toi, que tu posséderas et tu as envie que ce soit bien. Mais il y a des gens âgés qui pensent : « Les choses ne doivent pas changer, elles doivent rester comme elles étaient. » Ces gens-là disent : « Nous sommes nés comme ça, nous resterons comme ça. »

Et il y a de pauvres femmes qui vivent malheureusement comme ça. Elles tissent toute la journée, le mari vend, il leur apporte à manger. Juste ça. Et elles se contentent de ce qu'il leur achète comme vêtements. Oui, il y a encore des femmes comme cela aujourd'hui. Mais il y en a d'autres à qui les parents ne réussissent pas à imposer le mariage et qui finissent aujourd'hui par avoir le dernier mot parce que les choses changent.

M.G. : Parce qu'elles ont été à l'école ?

F. : Il y en a qui sont instruites, qui obéissent, d'autres non. Même les filles qui ne sont pas instruites réfléchissent. Elles connaissent leur droit, elles le savent par les gens. Elles pensent à leur avenir. Chacun pense à ce qui lui convient et il y en a qui ne sont pas allées à l'école qui sont intelligentes et savent ce qui leur convient.

M.G. : Celles qui ont choisi leur mari est-ce qu'elles divorcent ?

F. : Non, pour beaucoup d'entre elles ça marche. Mais celles à qui on a imposé un mari, non. Elles restent trois mois et elles retournent chez leurs parents.

Dans le mariage traditionnel les parents se connaissent mais le plus important c'est que les jeunes se connaissent. Moi, on a voulu me marier, ils ont essayé pendant deux ans de me convaincre. Mais je ne connaissais le jeune homme que de vue, donc pas vraiment. Ce n'est pas ma mère qui voulait me forcer. Si je l'avais voulu elle aurait accepté. Mais c'est

mon oncle (*khali*) qui voulait me forcer. Ma mère connaissait la mère du jeune homme mais moi je ne le connaissais pas.

M.G. : Et le Code de la famille, tu en as entendu parler ?

F. : Tu sais, chacun aime avoir sa liberté et il y a beaucoup de femmes qui ne veulent pas rester sous l'autorité du père ou du mari... Si elles trouvent un emploi... si elles veulent travailler...

Et celle qui n'a pas de parents, qui a son frère et qui veut se marier avec quelqu'un, elle n'a pas à lui demander.

Quand je suis allée à Poissy j'ai parlé du Code avec Zohra, une cousine qui est en France depuis vingt et un ans. Elle est arrivée toute petite, à neuf ans. Son père était émigré, elle s'est mariée ici avec un émigré.

On parlait du Code de la famille et Zohra m'a dit : « Moi je n'accepterai pas ça. Moi maintenant ici je suis libre mais si je vais là-bas mes filles n'accepteront pas. »

La mère de Zohra était restée avec ses deux enfants au pays. Son mari était parti dans l'émigration. Un jour elle a décidé de demander à son mari de vivre avec lui en France ou bien qu'ils se séparent. Son frère lui a fait tous les papiers et elle est venue. Quelqu'un a été dire à son mari sur le chantier : « Ta femme et les gosses sont là, dans la chambre. » Lui, il ne voulait pas les croire mais c'était vrai. Il a dit : « Qu'est-ce que tu es venue faire ici ? » Elle a répondu : « Même si nous n'avions pas d'enfants tu ne devais pas me fuir et me laisser seule. Mais tu as deux enfants, tu dois t'en occuper ou alors tu reviens. » Il a dit : « Je ne reviens pas mais si tu veux, tu restes. »

Depuis, elle est restée et Zohra a grandi et s'est mariée ici avec son cousin. Elle a entendu parler de ce Code de la famille et elle n'en veut pas. Il faut que chacun ait sa liberté, les femmes comme les hommes. S'il y a ce Code il y aura beaucoup de problèmes pour les femmes au pays.

M.G. : Est-ce que tu voudrais avoir une fille maintenant que tu as deux garçons ?

F. : Non.

M.G. : Pourquoi ?

F. : Si Halim mon dernier était une fille, tant mieux. Mais je ne veux que deux enfants pour pouvoir m'en occuper. Il y en a qui ont beaucoup d'enfants mais ils ne peuvent pas s'en occuper. Ils sont sans instruction, sans éducation. Ma sœur, au village, a deux enfants mais elle n'en veut plus.

M.G. : Comment va-t-elle faire ?

F. : Tu crois que les gens là-bas ne savent rien ou quoi ? Eh bien, il y a l'hôpital. Elle va à la consultation. Sinon elle va chez le pharmacien. C'est gratuit. Il y a beaucoup de gens qui ne sont pas complètement bouchés. Même les femmes qui vivent à la maison entendent parler de ça. Dans le temps, quand leurs enfants étaient malades les gens les laissaient. Aujourd'hui, ils veulent les soigner, les éduquer, les instruire.

Il y a des femmes qui sont très pauvres, très isolées et qui entendent dire qu'on peut maintenant n'avoir que deux ou trois enfants.

M.G. : A ton avis, pourquoi la plupart des femmes ont beaucoup d'enfants ?

F. : Il y en a, oui. Mais ce sont des femmes qui ne réfléchissent pas. Elles font des enfants et ils sont éduqués comme le vent le veut.

C'est surtout celles de quarante ans et plus qui font beaucoup d'enfants. Mais en dessous, celles de trente ans, elles ne font pas beaucoup d'enfants⁷.

OUARDIA

O. : Pour moi le problème d'aller à l'école ou non ne s'est jamais posé. A six ans j'y suis entrée normalement. Je n'ai jamais senti que c'était quelque chose d'exceptionnel qu'on m'accordait. C'était tout à fait naturel. Ceci est peut-être dû au fait que ma mère avait déjà étudié un petit peu. Elle a eu le certificat d'études. Pour l'époque c'était même beaucoup parce que ma mère vient d'un petit village de Kabylie où les filles n'étudiaient pas. D'ailleurs dans sa famille c'est la seule fille à avoir été à l'école. Peut-être parce que c'est la plus jeune. Mon grand-père a dû changer sa façon de voir, mais un peu tard.

Elle aurait bien aimé continuer mais c'est ses frères, paradoxalement, qui ont voulu qu'elle s'arrête au CEP. De toute façon dans son village elle était la seule à l'époque. On a une photo de sa classe : elle est la seule. Deux autres filles, françaises et puis des garçons.

Je crois que ma mère jusqu'à présent regrette toujours de ne pas être allée plus loin. Elle en parle encore. Et en discutant, un jour, elle m'a expliqué que ce sont ses frères (eux faisaient des études puisque l'un est médecin, l'autre professeur) qui ont dit qu'elle ne devait pas continuer. C'est pour cela que je dis « paradoxalement » car eux ont continué ! De toute façon pour cela elle aurait dû aller en ville et ça...

Mon grand-père a été sans doute influencé par ses fils. C'est que souvent les fils, surtout le fils aîné, dans ce qu'ils disent ont plus de poids que le père. Surtout pour les filles...

Donc pour moi l'école c'était tout naturel. Même quand j'ai eu des échecs il n'a jamais été question de m'en retirer. Parce qu'il ne suffit pas d'entrer, il faut y rester ! Souvent, le premier échec est une occasion de retirer la fille. Moi par exemple j'ai perdu beaucoup d'amies en route parce qu'en troisième, au brevet, elles avaient échoué et le père décidait de les arrêter là. Quand j'ai échoué au bac j'ai redoublé, ma sœur aussi. C'était normal. Et mes parents ne faisaient pas de différences entre filles et garçons.

M.G. : Même à la maison ?

O. : Oui, même dans la vie de tous les jours...

Si, quand même, il y a des choses dont je me suis rendue compte après. J'ai réalisé à la longue... Ce n'est même peut-être pas très ancien. Il y a une dizaine d'années que je me suis rendue compte qu'à la maison le statut n'était pas tout à fait le même. On demande plus à la fille d'aider et surtout on lui demande de servir le frère.

Par exemple mes frères n'ont jamais fait leur lit. C'était ma sœur et moi qui les faisions... Oui, moi j'ai toujours fait le lit de mes frères. Si un frère a besoin de services ménagers... une chemise à laver... il demande à sa sœur. C'est quelque chose de normal de servir le frère ! Jamais... je n'ai jamais protesté. Maintenant les choses ont changé chez nous. Si un de mes frères me dit de me dépêcher de desservir la table je lui dis : « Fais-le, toi ! »

M.G. : Depuis quand as-tu changé ?

O. : Je ne sais pas, mais il y a des choses que je n'accepte plus. Dans cette façon de voir des choses obligatoirement à faire par les filles je ne sais pas quand j'ai changé. Mais avec mon fils je lui ai appris à faire son lit. Il le fait maintenant tout seul. Quand il termine son café, il se lève, il lave sa tasse, tout seul. Je veux que pour lui ce soit quelque chose de naturel, qu'il n'ait pas à compter sur quelqu'un d'autre pour le faire. Mes frères aussi ont changé. Il n'y a jamais eu de heurts entre nous. Parce qu'eux aussi se rendent compte, ils ne sont pas bêtes ! Enfin... peut-être sont-ils différents des autres. Par exemple je me souviens que pendant que nous étions étudiants, je leur disais que les frères de mes copines étaient plus sympas qu'eux, qu'ils les emmenaient au cinéma et eux me disaient : « Mais nous n'avons pas à te sortir, à te servir d'ange gardien. Si tu veux sortir fais-le. »

Mais c'est maintenant que j'en parle que je me rends compte que mes frères se prennent plus en charge. J'ai un frère marié dont la femme est professeuse, eh bien c'est pareil ! Chez lui il... non !... je n'aime pas dire « partage » ! Disons qu'à la maison les choses se font en commun sans problème. Je n'aime pas dire non plus « il l'aide » parce que ce n'est pas vrai. Il est chez lui ! Il fait ce qu'il a à faire aussi. Peut-être est-ce parce que dès le début ma belle-sœur a su en quelque sorte s'imposer.

Parce que c'est peut-être aussi la faute des femmes. Si au début on commence à gâter le mari, à le servir, après ce sera d'autant plus difficile, quand les enfants seront là, de lui faire admettre que ce qui se passe à la maison le concerne. Oui, je pense que c'est à la femme de savoir ce qu'elle veut. On a tort de toujours gémir, se plaindre, de dire toujours qu'on est écrasées. C'est aussi aux femmes de faire en sorte que ça change car les hommes n'ont aucun intérêt à ce que ça change. Comme fils ils ont été gâtés. La mère et les sœurs étaient là pour les servir. C'est à la femme de faire que ça change !

M.G. : Ce changement d'attitude résulte-t-il du travail des femmes ?

O. : Ce n'est pas sûr car même dans les couples où la femme travaille le problème demeure. C'est peut-être même la majorité des cas. J'ai des amies qui se plaignent constamment. Quand elles rentrent chez elles, elles ont tout sur les bras. Le mari ne fait absolument rien ! Je me souviens d'une amie partie voir sa mère malade. Elle a été absente cinq jours. A son retour elle a trouvé la vaisselle sale qui l'attendait presque jusqu'à la porte de l'entrée. Il n'avait absolument rien fait !

M.G. : D'après toi, c'est elle qui était en tort ?

O. : Ah, oui ! Je pense. Au départ, on doit savoir quel type de vie on veut. Quand elle est là je suis sûre que le mari ne doit jamais rien faire si bien que ça doit lui paraître aberrant de laver la vaisselle !... Inconcevable !... Même si la vaisselle s'entasse pendant un mois ! Et pour qu'il puisse le concevoir un jour c'est à elle de le lui dire. Avec mes amies, je leur dis quand elles se plaignent : « C'est de ta faute ! » C'est trop facile de dire toujours : « Les mecs, les hommes... Ils sont comme ci, comme ça... » C'est quand même aux femmes de savoir ce qu'elles veulent. Même dans le cadre du travail c'est souvent la même chose. Par exemple, pour une femme cadre, se faire respecter, se faire considérer comme égale à un cadre homme, ce n'est pas toujours évident.

Je me suis rendue compte, à partir de petits détails banals mais significatifs, de la manière dont les hommes voient les femmes au travail. Pour les hommes, avant toute autre fonction, une femme est secrétaire ! Je ne dis pas cela pour dénigrer la fonction de secrétaire mais parce que pour eux, les hommes, une secrétaire « sert » en quelque sorte le patron ! Elle est là à sa disposition. Dès qu'il a besoin de quelque chose, il sonne. Elle vient... comme les femmes chez lui ! En quelque sorte c'est la continuité de la maison ! La secrétaire est là pour le servir elle aussi. Tandis qu'une femme cadre a la responsabilité d'un travail précis. Elle n'est pas à la disposition.

Voilà un exemple dans un service proche du mien. La secrétaire d'un directeur part en congé. Dans son secteur il n'y a que des cadres dont une femme. Eh bien le directeur en question a demandé à la femme de répondre au téléphone en l'absence de la secrétaire. Bien sûr, répon-

dre au téléphone ce n'est rien ! Mais pourquoi demander cela à la femme précisément ? Un homme en passant, entendant le téléphone sonner peut prendre la communication et la passer au patron. Le fait d'avoir demandé cela à la femme m'a choquée ! Chaque fois que le téléphone sonnait, cette femme, cadre je le répète, elle courait, courait... C'est comme ça que je m'en suis aperçue. Je lui ai dit : « Mais votre bureau est plus loin de celui du directeur que celui de monsieur tel ou tel... » Elle m'a dit : « Je ne sais pas... Il m'a demandé cela à moi... » Et elle a accepté ! Elle ne comprenait pas ce que je voulais dire ! Ça lui paraissait normal.

Un jour j'étais venue au bureau, en dehors des heures de travail, avec une amie et sa petite fille. Un de mes collègues nous rencontre, nous salue et caresse les cheveux de la petite. « Ah ! Voilà une future petite secrétaire... » C'est sans commentaire ! C'est toujours cette situation où l'homme demande à la femme de le servir. C'est quelque chose de prédominant dans le rapport hommes-femmes chez nous. Déjà, ça commence dans l'enfance et maintenant je me rend compte qu'au travail les femmes ont cette attitude un peu ...soumise, oui. Ainsi les femmes servent le café. C'est une coutume pratiquement établie... Les femmes servent le café aux hommes dans le cadre du travail ! C'est rentré dans les mœurs ! Tout le monde pourrait très bien se servir au thermos du secrétariat. Eh bien non ! Les femmes acceptent ! C'est pour cela que je trouve qu'elles sont en grande partie responsables de leur situation.

Les filles qui ont peu étudié, peu lu, qui ont eu peu d'occasions de se poser des questions... admettons ! Mais cela se perpétue même avec celles qui ont fait des études.

M.G. : Tu sais, en t'écoutant je pensais à une récente enquête faite par les femmes du CNRS (en France) sur le mode de vie des couples du CNRS, sur les rapports dans le travail au CNRS, etc.⁸, et je me disais que dans un pays industriel où un nombre important de femmes travaillent depuis plusieurs générations bien des questions que tu soulèves restent entières. En Algérie le poids des modèles traditionnels pèse très lourd sur la minorité de femmes qui ont une volonté réelle de changement...

O. : Oui, mais pourtant, les choses changent quand même. La différence avec ce qui se passait avant, c'est que maintenant les femmes se plaignent. Si elles se plaignent c'est qu'elles ont pris conscience de leur condition. Les femmes avant ne se plaignaient pas. Mais maintenant elles se plaignent. C'est qu'elles ressentent l'envie d'une autre vie. Or pour avoir cette autre vie il faut que les femmes y mettent un peu de leur et cessent de se plaindre. Car ce n'est pas les hommes qui feront changer quoi que ce soit. Ils n'y ont pas intérêt. C'est aux femmes de faire quelque chose pour que ça change. Au niveau professionnel et au niveau du couple. Je ne dis pas au niveau familial parce qu'avec les parents c'est peut-être plus difficile. Mais les femmes doivent agir pour que cela change !

M.G. : Mais comment à ton avis ?

O. : Je ne me vois pas en train de donner des recettes... Par exemple j'ai voulu voir de près ce que c'était que l'UNFA. Plutôt que de critiquer sans savoir... Comme il y a des sections UNFA j'ai été à une réunion de section pour voir ce qu'elles pensent, ce qu'elles font. Je m'étais faite remarquer parce que j'avais dit qu'une section de l'UNFA dans l'entreprise n'a aucune raison d'être. Je trouve que c'est aggraver le problème de la ségrégation entre hommes et femmes dans l'entreprise. La présence de cette section dans l'entreprise veut dire que tous les problèmes des femmes vont y être exposés alors qu'il y a une ATU (assemblée des travailleurs de l'unité de production) qui est là pour qu'y soient exposés les problèmes des travailleurs quel que soit leur sexe.

Aller à la section de l'UNFA exposer les problèmes des femmes c'est trop féminiser les problèmes. Et puis, comme elles sont limitées dans leurs moyens, qu'en fait l'UNFA n'a pas de pouvoir dans l'entreprise, on aura vite fait de dire : « Ce sont des femmes qui ont des problèmes de femmes... Elles ont toujours les mêmes problèmes ! » Ce ne sera pas considéré.

Tandis qu'exposer les problèmes des femmes à une ATE, c'est ça qu'il faut faire. Je ne suis pas pour séparer travailleurs féminins et travailleurs masculins. Et c'est ce que j'avais dit à cette réunion.

M.G. : Ces revendications, c'est quoi ?

O. : Elles concernent les problèmes de formation, des problèmes professionnels, de carrière, de promotion. Or je ne suis pas d'accord pour aller exposer cela à une section U.N.F.A. Et d'abord parce qu'elles n'ont aucun autre rôle dans l'entreprise qu'un rôle de propagande politique pour « sensibiliser »... c'est leur terme.

Un jour, je leur ai dit : « Sensibiliser, c'est quoi ? » Finalement, ça veut dire quoi ? On veut sensibiliser les femmes à leur rôle dans la société... Que fait-on pour cela ?... Il ne suffit pas d'en parler !

Mais pour en revenir au problème des revendications, l'U.N.F.A. n'a aucun poids. L'A.T.U. est là pour cela. Et moi je me refuse de façon très nette à ce qu'on distingue les revendications des travailleurs hommes et femmes. Parce que les hommes aussi ont des problèmes de formation, d'avancement... Peut-être que les femmes sont plus lésées. Mais justement c'est en allant à l'A.T.U. qu'on a une chance de le dire à la bonne oreille.

M.G. : Est-ce que les femmes qui assistaient à ces réunions se sentaient lésées par rapport aux hommes dans le travail ?

O. : Oui. A une réunion, il y avait une perforatrice en informatique qui se plaignait de ce que l'avancement était toujours pour les hommes. Elle avait plusieurs années d'ancienneté et elle était toujours au même

poste. Et les hommes la dépassaient à formation égale et à ancienneté égale.

D'autres avaient des problèmes de crèches. Elles disaient qu'il fallait absolument que l'U.N.F.A. fasse quelque chose pour cela parce que c'est le problème de la mère. Or c'est malheureux que chez nous le problème des crèches soit considéré comme un problème de femmes alors que finalement ils sont concernés tous les deux, homme et femme. C'est un problème de couple.

Pour les questions de formation, les femmes se plaignaient de ce qu'elles n'en avaient pas comme les hommes ou du moins qu'elles n'avaient pas la possibilité de stages de perfectionnement. Mais il est très rare qu'elles en demandent. Elles s'éliminent toutes seules ! Il faut essayer, demander, se battre, pour obtenir quelque chose. Ce que je reproche aux femmes, c'est de ne pas essayer, de rester dans cette attitude attentiste en disant qu'on n'a rien. Mais c'est vrai que souvent pour la formation il faut aller à l'étranger. Quand on dit : « départ en formation étranger », ça fait tout de suite « louche ». A cette réunion de l'U.N.F.A. il y avait une femme qui avait été à l'étranger pour une formation et certaines femmes lui ont dit : « De toute façon c'est soit parce qu'il y a du piston soit parce que la femme..., disons, batifolle ! » Oui, il y en a une qui lui a dit cela carrément. Une femme a dit cela à une autre... et elle-même prétendait revendiquer ! Comment faire si elles considèrent que celle qui a obtenu une formation a reçu un privilège ? C'est qu'elles ne considèrent pas que c'est un droit qu'il faut exiger !

Une fois dans mon service il y avait des femmes qui se plaignaient tout le temps de leurs insuffisances professionnelles. Je leur avais demandé ce qu'elles pensaient d'aller un an à l'étranger se perfectionner. Nous avions la possibilité d'envoyer trois personnes. Elles étaient trois. C'était le moment pour elles d'en profiter. Une était mariée, deux célibataires. Celle qui était mariée avait deux enfants, c'était impossible. Mais les deux autres... : « Ah, non !... ça va être refusé, ce n'est pas la peine de demander. Ça va nous être refusé ! » Elles n'ont pas fait la demande !

M.G. : Peut-être songeaient-elles à se marier ?

O. : Je ne sais pas... C'est vrai qu'elles se sont mariées un an, un an et demi après... Peut-être que c'était ça... Mais elles ne l'ont pas dit... Finalement chez nous le mariage reste la chose la plus importante pour une fille. On a un diplôme après avoir fait des études et on n'essaye pas d'aller plus loin !

M.G. : Si tu permets, je voudrais revenir un peu sur cette question de la mixité parce que je me souviens qu'en 1964, lorsqu'il a été question, avant le congrès du F.L.N. — le premier depuis l'indépendance —, de faire participer les femmes à la vie politique, certains disaient qu'il

fallait conserver la ségrégation des sexes, que les femmes n'oseraient pas parler, militer avec des hommes, que s'il y avait mixité leurs pères, leurs maris ne les laisseraient pas militer. Il y a un paradoxe à vouloir faire participer les femmes à la vie politique et sociale en maintenant les structures qui sont précisément faites pour les empêcher d'y participer. Mais il est vrai aussi qu'il n'est pas facile de sortir de cette exclusion et d'affronter ce monde d'hommes. Qu'en penses-tu ?

O. : Oui, le même problème s'est posé. Par exemple, je te parlais tout à l'heure de cette histoire de « sensibilisation » qui serait le rôle de l'U.N.F.A. J'ai dit : « Sensibiliser les femmes ?... Mais il faut sensibiliser tous les travailleurs aux problèmes de l'entreprise. » C'est à ce moment-là qu'elles m'ont resservi tout ce qu'on rabâche sans arrêt sur l'évolution de la femme. La déléguée a dit : « Maintenant je vous laisse faire des suggestions. » Des doigts se sont levés et une femme a dit : « Moi je propose qu'on fasse un journal. » J'ai dit : « un journal exclusivement féminin ? — Oui, bien sûr » m'a-t-on répondu.

Un deuxième doigt se lève et dit : « Moi je propose qu'on fasse une bibliothèque. » J'ai dit : « Une bibliothèque féminine ? » Alors là j'ai senti que j'agaçais. Une femme m'a dit : « Pourquoi reposez-vous toujours la même question ? féminine... féminine... Nous sommes des femmes, nous parlons de nos problèmes. Pourquoi voulez-vous que ce soit autre chose que féminin ? » J'ai répondu : « Mais vous ne vous rendez pas compte de ce que vous voulez faire. Vous dites que vous avez des problèmes et vous voulez créer un petit monde féminin à part. Ce n'est pas comme cela que vous y arriverez. Si vous voulez défendre les femmes inscrivez-vous à l'A.T.U. De toute façon elle n'est pas fermée aux femmes ! Et là vous serez plus fortes parce que vous serez avec les hommes qui, eux, ont les pouvoirs finalement. La vérité c'est ça ! C'est quand même les hommes qui ont le pouvoir dans l'entreprise ! Mais je trouve absurde de faire une bibliothèque féminine, un journal exclusivement féminin. Je ne suis pas d'accord. »

Malgré cela les femmes auraient voulu m'élire à la section U.N.F.A. J'ai refusé. Mes amies m'on un peu traitée de lâche. Elles m'ont dit : « C'est facile finalement. Tu peux dire maintenant que l'U.N.F.A. n'est pas bien mais si tu y étais restée tu aurais pu la faire changer. » En fait moi je crois que c'est faux. Je n'aurais rien pu faire toute seule contre toute une organisation.

M.G. : Mais les femmes ne t'auraient-elles pas soutenues ?

O. : Je ne crois pas que j'aurais été soutenue parce que la majorité des femmes tenait des propos qui me semblent, à moi, aberrants. Ainsi elles refusaient de participer à l'A.T.U. individuellement. Elles disaient qu'il fallait une section de l'U.N.F.A. forte pour agir auprès de l'A.T.U. et s'imposer. Une femme individuellement... Non ! Elles ont besoin d'avoir derrière elles une organisation... de se présenter comme déléguées de

l'U.N.F.A. au lieu de se présenter comme travailleuses. Finalement c'est un sentiment de faiblesse. Les femmes avaient besoin de se sentir en force !

Les responsables de l'U.N.F.A. disaient que les sections des autres entreprises étaient dynamiques, efficaces. Je leur ai demandé de citer des faits. « Elles font des excursions »... de femmes ! Là aussi j'avais dit « de femmes ! ». Je me suis fait regarder de travers et on m'a répondu : « Oui, c'est très bien. Elles ont un car avec un micro... et elles ont pu discuter de leurs problèmes »... dans le car !

Je suis peut-être dure ou cynique mais je ne peux pas comprendre cette attitude.

M.G. : Il semble à l'écouter que ces femmes pratiquent de force une certaine mixité dans le travail et qu'elles ne songent qu'à s'en retirer, à recréer le monde des femmes et non pas à étendre cette mixité et leur pouvoir dedans.

O. : Non, pas du tout ! Elles se plaignent de ne pas avoir de pouvoir dans ce monde-là. Moi je dis qu'elles ne font rien pour que ça change... au contraire ! Les seules tentatives qu'elles font montrent qu'elles veulent accentuer le fossé en se retranchant dans des activités purement féminines. C'est pour cela que je suis souvent très dure.

M.G. : Mais au moment de la discussion à l'Assemblée nationale du Code de la famille en 1981 il y a bien eu des femmes qui se sont mobilisées ?

O. : Oui, mais l'U.N.F.A. a bien montré alors ce qu'elle était. Elle s'est mobilisée la dernière !

Parmi les femmes que je connais nous étions un petit groupe à nous rencontrer à la cantine, à discuter, une dizaine. Quand il y a eu la marche vers l'Assemblée on y a été ensemble, ou quand il y a eu des réunions importantes. Mais c'est quand même resté très limité. Comme je te le dis nous étions seulement une dizaine de l'entreprise et pratiquement que des cadres. Mais les autres... non. Je n'ai pas eu l'impression que ça les préoccupait beaucoup. Ça n'avait pas l'air de les toucher. Je vois par exemple la secrétaire. Quand il y a eu la marche vers l'Assemblée j'ai pris deux heures pour y aller. J'avais donc prévenu mon chef qui est un homme. Il est très bien !... Enfin, je veux dire qu'il prend les choses comme il faut ! Mais la secrétaire, elle, non. Elle n'avait même pas montré la curiosité de ce qui se passait. C'étaient surtout les femmes cadres et des étudiantes qui se sentaient concernées... Enfin, celles à qui j'ai pu parler !

M.G. : Qu'est-ce qui choquait le plus les femmes dans le Code de la famille ?

O. : D'abord le droit au travail car ce Code comportait comme une

autorisation préalable du mari. C'est ce qui revenait le plus dans les discussions. Et puis le divorce. Dans l'article sur le divorce il est dit que l'homme s'il le désire peut divorcer. Il suffit qu'il prononce le divorce et le juge doit exécuter cette volonté sans possibilité de recours de la femme. Mais la femme peut demander le divorce sous certaines conditions... et on les énumérait dans ce texte. Mari malade... etc. Enfin, dès l'instant où on pose des conditions on peut toujours jouer sur les mots et quand la femme fera la demande on lui dira qu'elle ne remplit pas les conditions. C'étaient les deux points qui posaient le plus de problèmes. La polygamie concerne peu les jeunes couples de maintenant.

A propos du divorce, j'en avais discuté avec un collègue masculin. Nous avons d'ailleurs discuté de tout le Code. Quand on en est arrivé à ce point-là il m'a dit : « Si on donne à la femme la possibilité de divorcer, au moindre coup de tête elle divorcera et elle sera perdue, seule dans la vie avec les enfants... »

M.G. : Oui, l'homme n'a pas de coups de tête ! Ou disons que son coup de tête est satisfait immédiatement !

O. : C'est ça la différence ! La femme n'a pas le droit d'avoir des coups de tête !

Tiens, je me souviens qu'un de nos collègues nous avait accompagnées à une manifestation. Il voulait montrer publiquement sa solidarité avec les femmes. Oui, c'était un type courageux ! Eh bien quand nous sommes arrivés à l'endroit où a rencontré les flics il y a un policier qui l'a accroché et qui lui a dit : « Qu'est-ce que tu fais-là toi ? — Eh bien, tu vois. Je suis avec elles ! — Tu es fou, lui dit le policier, c'est une manifestation de femmes ! » Et il l'a empêché d'aller plus loin ! Ça me fait penser à nouveau à ce problème de la mixité. Même des femmes cadres y renoncent parfois. Je ne sais comment expliquer cela. Au moment de ces réunions de l'U.N.F.A. dont je t'ai parlé j'en avais parlé avec une très bonne amie à moi, avec laquelle jusqu'à ce moment-là j'avais toujours été d'accord. Nous allions ensemble à ces réunions. Là nous n'étions plus d'accord. Elle ne pensait pas que les problèmes des femmes doivent s'exprimer dans un cadre mixte. Elle était d'accord pour qu'on en parle entre femmes dans une petite section de l'U.N.F.A.

J'ai été très touchée par cela. Je me suis vue comme anormale... ou presque. Je me suis dit « Peut-être que c'est moi qui me trompe »... Je lui avais dit d'ailleurs... Je lui avais dit : « Je ne pensais jamais qu'on serait en désaccord sur ce point-là. » Mais elle ne m'a pas expliqué ses raisons. Elle m'a dit : « Tu sais, il ne faut pas attendre des hommes qu'ils règlent nos problèmes. Il faut donc qu'on se réunisse entre nous. » Je lui ai répondu : « Mais le pouvoir, c'est les hommes qui l'ont ! C'est sûr. C'est une réalité. On n'y peut rien. Ce qu'on peut faire, c'est lutter sur leur terrain. »

C'est vrai, la décision vient des hommes... On ne peut pas toujours ressasser de grands thèmes comme le fait l'U.N.F.A. Il faut agir. Ça fait

vingt ans qu'on est indépendants et qu'on nous parle de l'U.N.F.A. et qu'elle ne fait rien pour les femmes. Ce qu'il faut ce sont des actions concrètes. Il faut agir...

Tout de même il faut reconnaître que certaines fois des femmes ont réussi à se mobiliser dans l'U.N.F.A. Une fois, dans une entreprise par exemple, je sais que des femmes se sont réunies et ont fait un texte où elles se plaignaient des conditions de travail qui leur étaient faites mais pas seulement sur le plan matériel... elles demandaient le respect. Oui, elles avaient demandé le respect. Elles disaient qu'elles en avaient assez d'être traitées de façon... Il paraît que les chefs de service se permettaient certaines attitudes envers leurs secrétaires... Elles avaient osé le dire. J'ai trouvé cela très courageux, très audacieux. Elles avaient envoyé ce texte aussi bien aux responsables de l'entreprise, qu'au F.L.N., etc. Il paraît que ça avait fait beaucoup de bruit. Elles avaient osé citer des noms et demander des sanctions. Comme c'était devenu public des sanctions ont été prises. L'U.N.F.A. s'était remuée puisqu'il s'agissait d'atteintes à la dignité. Il paraît qu'à partir de là les femmes avaient senti une autre considération des hommes envers elles. Ah oui, tout le monde avait peur ! Ils ne pouvaient plus se permettre tout ce qu'ils faisaient avant. Moi j'avais trouvé cela très bien.

Mais malheureusement on s'est un peu vengé sur les femmes de la section U.N.F.A. Après on les a embêtées et elles ne pouvaient plus rien demander mais elles trouvaient que l'essentiel avait été cette protestation, ce texte qu'elles avaient osé faire. Il avait marqué les gens. Elles avaient dit ouvertement qu'elles ne voulaient plus être traitées en femmes-objet... Peut-être qu'elles avaient été un peu loin dans les termes... Enfin, elles avaient exigé le respect et ça c'est fondamental dans les relations hommes-femmes.

Tu as dû entendre parler de ce qui s'est passé à Sidi Bel Abbès au complexe de la Sonelec². Les Frères musulmans venaient attendre les femmes au terminal des bus à cinq heures, armés de gourdins. Là c'était au nom de la foi ! C'est vrai qu'ils ont été réprimés par la police. Comme les Frères ont de la barbe, après ces histoires ils s'étaient coupé la barbe pour ne plus se faire remarquer. On ne voyait plus de barbus !

M.G. : Frères musulmans ou non, dans le discours sur les femmes il est presque toujours fait allusion à la religion par le biais des traditions arabo-islamiques.

O. : c'est certain. Mais moi je n'ai rien à dire sur la religion. Je n'ai pas vraiment eu une éducation religieuse. C'est seulement maintenant que mon père vieillit qu'il se met à faire sa prière. Je ne suis ni pratiquante, ni croyante. Mais justement, à propos des Frères musulmans, ce ne sont pas les hommes qui me gênent le plus. Je m'interroge davantage sur les femmes, sur les Sœurs musulmanes et je me dis : « Qu'est-ce qu'elles attendent de ce mouvement ? » Parce que j'ai discuté avec pas mal d'hommes qui fréquentent des Frères musulmans et connaissent

leur idéologie. Ils me disent que leur objectif final c'est que les femmes disparaissent, qu'elles n'aient plus une vie sociale active. Je me demande alors ce que les Sœurs musulmanes pensent de cela parce que beaucoup parmi elles travaillent. C'est parce qu'elles sortent qu'elles sont devenues Sœurs musulmanes. Sinon comment auraient-elles rencontré cette propagande ? Or qu'attendent-elles de ce mouvement qui est en grande partie dirigé contre elles ?

Si on écoute les Frères musulmans ils ne parlent jamais du travail. Le travail, la production, c'est absent de leur discours. C'est toujours la femme... C'est presque une obsession !

Je me souviens, un jour pendant Ramadan l'année dernière, j'étais chez des amis qui habitent en face d'une mosquée. Tu imagines, en juillet, les fenêtres ouvertes. Le sermon et la prière se font avec les micros qui diffusent dans la rue. On entendait tout... Eh bien ce jour-là tout le sermon portait sur la femme... Et pour dire des choses ridicules... Dire ça dans une mosquée ! « Il ne faut pas laisser vos femmes aller à la plage ! C'est contre l'islam qu'elles se dénudent en public... » Des trucs comme ça à la mosquée ! Oui, je me demande ce que des femmes peuvent en attendre... Mais est-ce qu'elles le savent ?... Elles sont intoxiquées en quelque sorte. Elles marchent sans savoir ! Je veux dire que même celles qui « entrent en religion » comme on dit, je ne sais si elles se situent clairement par rapport à l'islam. Si elles savent ce que cela doit leur apporter ou pas. Parce qu'on dit dans les pays occidentaux que l'islam est contre la femme. En fait, l'islam, le pur, non ! L'islam n'est pas contre la femme, mais maintenant c'est déformé.

Et ce n'est pas seulement comme ça à Alger. A Blida, dans le Sud aussi... Tiens à Medea ¹⁰... pas possible de sortir en couple. On m'a parlé de X... Il est arrivé quelque chose à la mosquée. Traditionnellement les femmes n'y vont pas même si, en principe, une petite place leur est réservée. Or les Sœurs musulmanes s'étaient mises à venir tous les jours pour faire la prière. Or à X... les femmes ne passent même pas dans la rue principale, ma tante qui y habite ne l'a même jamais vue. Quand on y va on s'arrange, même avec la voiture, pour prendre des ruelles et la contourner. Et voilà que maintenant les femmes vont à la mosquée, les Sœurs musulmanes y vont ! Il y a eu des bagarres et la police a été obligée d'intervenir parce que les Sœurs se sont mises à faire leurs ablutions dans une pièce où les hommes n'avaient bien sûr jamais vu une femme entrer. Pour les ablutions les femmes comme les hommes doivent se dénuder les bras, se rincer les pieds. Or des hommes sont entrés et les ont trouvées comme ça. Ils étaient furieux. Ils ont dit : « La mosquée devient un bordel ! » Scandale ! Par contre il y avait des hommes qui étaient pour les femmes à la mosquée. Ils se sont battus.

M.G. : Quels souvenirs as-tu gardé de tes années universitaires ?

O. : J'en ai gardé un très bon souvenir. A la fin des années soixante on pouvait aller au café. Maintenant ça n'est plus possible. Ça se voit

dans le quartier de l'université, les cafés ne sont plus mixtes. On allait ensemble à la bibliothèque.

M.G. : Sorties du cadre universitaire est-ce que les relations pouvaient se prolonger, amicales ou autres ?

O. : Pour moi non. Ma famille était très stricte. Quand je sortais de la fac c'était terminé. Il ne fallait pas qu'on me voie avec un garçon dans la rue.

M.G. : Pourtant ta famille supportait bien que tu rencontres des garçons à la fac.

O. : Oui, mais dehors il ne fallait pas. Ce n'était pas bien ! Une fille sérieuse ne faisait pas cela ! On faisait des études mais pour ma famille ça se limitait aux bâtiments de l'université... On en arrive à tricher pour avoir des moments à soi. Il le faut bien, c'est ce que je faisais. Pratiquement je volais quelques heures pour mes loisirs mais ça restait quelque chose de caché. Tiens, je n'ai même jamais mangé au restaurant universitaire. Les copines qui étaient à la cité universitaire avaient plus de liberté mais c'était une apparence de liberté. C'était dû au fait qu'elles étaient loin de leurs familles. S'ils avaient su que leurs filles marchaient dans la rue avec des garçons, allaient au cinéma ou au café cela aurait provoqué des drames. D'ailleurs il y en a eu. Je me souviens d'une copine. Un de ses frères était venu subitement de la campagne pour la voir et voilà qu'il apprend qu'elle fait du théâtre. Elle faisait du théâtre avec la troupe de la rue Mogador¹¹. Sa famille est venue à la rescousse, ils l'ont battue. Elle a essayé de se sauver par la fenêtre mais finalement ils l'ont ramenée avec eux. Tu sais, le théâtre a toujours très mauvaise réputation.

M.G. : Mais ta mère ? Est-ce qu'elle était aussi stricte que tout le reste de la famille ?

O. : Oui mais tu sais c'est souvent comme ça. Mais je ne comprends pas. Les mères devraient être solidaires de leurs filles et c'est rarement le cas. Je ne suis pas la seule. C'est vérifié. Les mères sont souvent les plus dures. Je crois qu'elles ont peur du mari. Donc elles ont peur d'être rendues responsables si quelque chose tourne mal.

M.G. : Tu as choisi ton mari ?

O. : Oui. Mais cela a été un problème très difficile.

M.G. : Maintenant que tu es malheureusement seule tu es plus libre, les questions d'honneur ne se posent plus avec autant de force ?

O. : Oh, ce n'est pas sûr ! Il y a un mot qui désigne chez nous la

femme seule, veuve, divorcée, vieille fille... enfin la femme qui n'est pas en puissance de mari... *hajala*... C'est très péjoratif ! Elle est encore plus surveillée que les autres car elle peut faire « n'importe quoi »... Les femmes ont du mal à vivre seules parce qu'on considère qu'elles sont plus facilement perverses.

M.G. : Le logement, avant même que nous commençons l'entretien, tu m'as dit que tu voulais me parler de cela.

O. : J'avais commencé par là parce que c'est un problème qui me pèse. Voilà quatre ans que j'ai demandé un logement. Je ne l'ai pas. D'ailleurs un jour je sais que je vais exploser là où je travaille. Parce qu'il y a des cadres qui ont eu des logements mais ce sont des hommes. Rendre responsable mon directeur qui est apparemment sympa, intelligent, compréhensif ?... Au fond, au fond... il doit penser que pour une femme ça n'est pas tellement urgent. Du moment que je suis chez mes parents. Je pense à un collègue cadre. Il était logé dans un deux pièces et il trouvait que c'était trop petit. Il allait se marier et trouvait que pour un jeune couple deux pièces c'est insuffisant. Moi je trouve qu'avec la crise du logement ils pourraient s'en contenter. Il sait que moi j'ai une demande de logement qui traîne depuis quatre ans mais il me dit : « De toute façon vous n'avez pas de problèmes puisque vous êtes chez vos parents. » Donc si on fait traîner c'est qu'on considère que par rapport aux hommes je ne suis pas prioritaire... par rapport aux hommes célibataires !

M.G. : Oui, je sais ce problème. J'avais remarqué qu'en 1979 il avait même été inscrit dans les revendications du Congrès des femmes travailleuses. Mais est-ce qu'en plus les femmes seules ne sont pas mal supportées par les voisins ?

O. : Pour les voisins une femme qui vit seule c'est automatiquement une femme de mauvaise vie. Le jour où j'ai déposé ma demande mon directeur a d'abord accepté puis il m'a tenu tout un discours tendant à me faire revenir dessus. « Vous savez, une femme seule c'est difficile. Comment ferez-vous pour vous en sortir ? Seule avec votre enfant comment allez-vous faire ? » Comme je lui disais que je m'en sortirais très bien, il est passé au plan de la sécurité : « Vous ne serez pas tranquille... », etc. Alors je ne sais pas si c'est un fait exprès mais les logements qu'on me propose sont comme par hasard inhabitables pour une femme seule. C'est vrai qu'hélas une femme ne peut pas habiter n'importe où mais il y a des logements qu'on a donnés à des hommes que j'aurais très bien pu occuper. Pourtant je ne désespère pas, je relance tout le temps.

M.G. : Et les loisirs ? Maintenant que ta famille ne t'impose plus de barrières, peut-être que la société t'en impose malgré tout. Comment vis-tu aujourd'hui en dehors de ta vie de famille ?

O. : J'ai beaucoup d'amis. On sort ensemble les week-ends soit à la campagne, soit chez les uns ou les autres. Ce sont tous des couples avec des enfants.

M.G. : Tu vas au cinéma ?

O. : Non jamais. Justement, à propos de cinéma. Avec une collègue on se plaignait tout le temps de ne rien pouvoir faire. Elle souffrait comme moi de ne pas avoir assez de loisirs. Et puis un jour on s'est dit : « Finalement, au lieu de se plaindre on devrait aller au cinéma. » C'était en 1978-79. On s'était dit qu'on allait s'organiser toutes les deux et qu'on irait une fois par semaine voir un film. Moi je n'étais pas allée au cinéma depuis 1968-69 quand c'était encore possible. Et alors on y est allées.

C'était insupportable. On n'a jamais été embêtées directement. Mais tous ces jeunes qui poussaient des cris dès qu'ils voyaient une scène un peu... C'était insoutenable ! On ne pouvait pas se concentrer sur le film. On sortait de là complètement vidées. Je me souviens... Nous allions au Debussy¹². Après, on descendait toute la rue Didouche en disant : « Oui, c'est vraiment insupportable, on ne recommencera plus. » Puis quand on arrivait au terminus des bus on pensait qu'on avait quand même vu un film et la semaine d'après on se téléphonait : « Bon ! Qu'en penses-tu ? On recommence ? »... Et puis finalement on a laissé tomber parce que à la fin du compte ce n'était plus du tout des loisirs.

M.G. : Aller au café, n'en parlons pas mais vas-tu parfois dans ces salons de thé qui s'ouvrent maintenant ?

O. : Ah oui ! J'y ai été une fois avec une copine en sortant du travail. On mourait de soif. Mais on n'a pas pu s'asseoir et on n'avait pas envie de rester parce qu'il y avait plein de types qui draguaient. C'est mixte. Alors ils viennent pour draguer ! Dans le temps La Princièrè c'était bien. Maintenant c'est bondé. On se sent gêné de rester parce qu'il y a des gens debout. Ça aussi, on a cessé de le faire parce que ce n'était plus agréable.

Que veux-tu faire ? Pour une femme c'est difficile. On est tellement habituée à avoir une attitude de réserve. Sinon ça veut dire que tu n'es pas sérieuse. Parce que le grand truc c'est « sérieuse, pas sérieuse ». La pire injure pour une femme c'est de dire qu'elle n'est pas sérieuse !

M.G. : Si tu avais une fille au lieu d'un garçon, comment ferais-tu ?

O. : Je suis très contente d'avoir un garçon... De plus en plus !... C'est plus facile ! On a beau penser : « Ma fille je ne l'élèverai pas comme j'ai été élevée » il y a tout l'environnement qui pèse, qui pèse... Je me souviens qu'une fois j'avais été rendre une visite à une parente en dehors d'Alger. Mon fils avait trois ans. Son fils qui a une quarantaine d'années m'a dit : « Tu es venue seule ? » Alors j'ai dit : « Non, je suis

venue avec mon fils.» Alors ma tante a dit : « Eh bien oui, son fils c'est un homme ! »

Elle le pensait. Il avait trois ans, mais c'était un homme !

MALIKA

M. : Mon grand-père maternel était facteur. A l'époque, pendant la période coloniale, dans les années trente, ce n'était pas rien d'être facteur c'est-à-dire un petit fonctionnaire. Encore aujourd'hui à T., on dit en parlant de ma grand-mère « la femme du facteur ». Il était très inséré dans la vie politique et je crois bien, sans en être sûre, qu'il avait adhéré au P.C.A. après 36 et le Congrès musulman¹³. T. était alors une municipalité communiste et elle avait accueilli des républicains espagnols.

Mon père et ma mère ont été à l'école à T. jusqu'au cours complémentaire et certains enseignants étaient des réfugiés espagnols dont le fameux M., une sorte d'aristocrate marxiste, dont tout le monde parle encore. Le docteur M., un communiste, était un ami de la famille. Mes arrière-grands-parents maternel venaient d'une des plus anciennes familles arabes fondatrices de T. Mes tantes avaient toutes été à l'école. L'une d'elles qui a soixante-dix ans maintenant avait le certificat d'études.

Ma mère elle-même a obtenu le brevet élémentaire. Ses professeurs l'avaient poussée à passer le concours d'entrée à l'Ecole normale d'institutrices d'Orléansville¹⁴. Elle fut reçue première. Mon grand-père avait envie qu'elle continue. Il avait huit enfants (cinq garçons, trois filles) et ma mère était la dernière. Ses sœurs étaient mariées mais l'une avait été jusqu'au certificat (comme je l'ai dit) et l'autre jusqu'au cours complémentaire. Ma grand-mère ne voulait pas. Elle voulait soit marier ma mère soit lui apprendre la couture. Elle avait le sens du patriarcat !

De toute façon le fils aîné avait son mot à dire et il a dit « non ». D'après ce que j'en sais il se sentait coupable de ce refus. Mais il fallait tenir son rang. Il n'était pas question pour eux d'envoyer sa sœur à Orléansville, même en pension. C'est assez drôle quand j'y pense parce que mon oncle aîné est venu à Paris terminer ses études (parce que trop marqué comme nationaliste en Algérie), et a épousé une Française. Lorsque mon père a été arrêté pendant la guerre de libération et que ma mère a été obligée de travailler dans les pires conditions, elle regrettait toujours. Ses frères avaient tous fait des études supérieures. Deux sont médecins, l'un diplomate, l'un fonctionnaire, l'autre professeur. Après, quand j'ai voulu, moi, quitter la maison, ma mère m'a soutenue bien qu'elle en ait souffert. « Je ne voudrais pas que ma fille me reproche ce que je reprocherai toujours à mes parents. » Elle en parlait toujours.

La famille de mon père était d'origine turque. Mon arrière grand-père était un gros propriétaire foncier ruiné. Dans la famille l'histoire de cette ruine est comme une auréole ! C'est comme si on en était fiers. Mon

grand-père avait dû finalement revendre ses terres pour rien à des Français¹⁵ et il avait fini par faire le commerce des antiquités. Il paraît que du temps de sa splendeur il vivait comme un prince. Parfois il faisait venir des *muwachahet* (musiciens) de Syrie. Il leur payait le voyage et la troupe venait jusqu'à T. où il organisait des fêtes et ils jouaient de la musique andalouse. Cela devait être comme dans *le Salon de musique*¹⁶ qui est aussi l'histoire de la ruine d'un homme. On a encore une photo de lui, sa selle de cheval toute brodée d'or...

Il avait adopté un orphelin, mon futur grand-père paternel, à qui il a donné sa propre fille en mariage. Le mariage du frère et de la sœur en quelque sorte¹⁷. Sa femme, ma grand-mère donc, était, paraît-il insupportable ! Son père disait d'elle : « Aucun homme ne pourra la supporter ! » Pour elle, la femme, quels que soient ses défauts, avait toujours raison ! Son père a pensé que seul un homme qui aurait un statut social inférieur au sien accepterait son caractère. Il l'a donc donnée à son fils adoptif. Marier une fille indépendante c'était un problème social ! Car indépendante, elle l'était ! Elle se levait tôt le matin, partait sans prévenir personne et entraînait ses voisines. Elle préparait à manger à son mari et elle partait. Manger, ne pas manger, celui lui était égal ! Elle connaissait bien les plantes, les fleurs, toute l'herboristerie traditionnelle et elle allait dans la nature cueillir des bouquets. Il y avait les plantes médicinales, les plantes qui convenaient à la cuisine et celles du bain. Le bain ! Elle le prenait sous la véranda en poussant des petits cris de plaisir. Elle se moquait tout à fait de ce que les gens puissent la voir !

Mon grand-père avait un petit commerce, prospère pendant un temps. Il avait construit une très belle maison dans le vieux T. C'était, paraît-il, un homme qui travaillait beaucoup mais cet homme à la réputation de sage s'est ruiné lui aussi. Pourtant, même dans la gêne, il a tout fait pour pousser ses enfants à faire des études.

Mon père a donc fait la *medersa*¹⁸. C'est émouvant de l'entendre dire aujourd'hui de ses maîtres : « Quand mon père est tombé malade c'est mon professeur qui l'a soigné. Quand j'ai dû aller à Orléansville c'est mon instituteur qui m'a donné de l'argent pour le bus. » Il était le quatrième enfant mais il a pris en partie ses frères en charge et les a aidés à terminer leurs études. Il est venu à Alger à la *medersa* vers dix-sept ans, après il s'est inscrit à la faculté de Droit. Cependant entre-temps il avait failli être renvoyé de la *medersa* parce qu'il avait fondé une troupe de théâtre et qu'il s'occupait aussi de musique. Cette troupe de théâtre était mixte et il avait aussi essayé d'introduire des femmes dans les orchestres de musique andalouse. Il y avait déjà des juives musiciennes mais introduire des femmes arabes dans les orchestres avec des hommes, dans les années quarante, c'était la révolution. Le directeur de la *medersa*, un Kabyle arabisé, l'avait convoqué et lui avait dit gentiment : « Si tu veux rester ici tu as intérêt à cesser tes activités artistiques. »

C'est à la *medersa* que mon père s'était lié d'amitié avec un des frères de celle qui allait devenir sa femme, ma mère. Cet ami, un nationaliste convaincu, avait essayé — alors qu'il était mobilisé pendant la deuxième guerre mondiale — d'organiser des manifestations nationalistes dans l'armée. Je crois qu'il s'en était sorti parce que le directeur du cours complémentaire de T. se trouvait là par hasard parmi les officiers. Muté dans les brancardiers il fut tué au cours du débarquement de 1944 dans le Midi de la France dans des conditions pas très claires. Mon père et mon oncle avaient des sympathies pour le P.C.A. et les Oulemas, eux aussi.

Mes parents se sont donc mariés d'une façon traditionnelle bien sûr, c'est-à-dire que ma mère ne connaissait pas vraiment mon père. Ils s'étaient aperçus quand mon père venait d'Alger pour les vacances, c'est tout. Les jeunes gens et jeunes filles n'avaient pas d'occasion de rencontres... et ça ne se faisait pas ! La famille de mon père a fait la demande. Ma mère appartenait à une famille renommée dont les filles étaient très recherchées. Plusieurs candidats au mariage avaient été refusés parce qu'ils ne convenaient pas. Mais le père de ma mère s'est souvenu que celui-là avait été l'ami intime de son fils tué à la guerre et qu'il lui avait envoyé une lettre très touchante lors de sa mort en 1944. Il était donc pour ce mariage, toutefois il a demandé l'avis de son fils aîné alors étudiant à Paris, celui qui quelques années avant avait refusé que ma mère continue ses études. Il a envoyé un télégramme : « D'accord. C'est très bien. » Et le mariage s'est fait en 1948. Je suis née en 1949.

D'après ce que je sais ce fut un mariage très sobre : dans ma région on ne donne pas de dot. Simplement vingt centimes symboliques. Nous sommes des Maamria, de la secte de Sidi Maamar. Un saint du XVII^e siècle je crois qui est censé avoir instauré les vrais principes de l'islam en matière de mariage. Chez nous on dit en arabe quelque chose qu'on peut traduire ainsi : « On ne vend pas la femme comme une vache. » Comme il n'y a pas de dot, les familles des filles sont très exigeantes par rapport au mari. Ailleurs la valeur monétaire de la dot permet d'évaluer la fille. Cela devient un marché « donnant-donnant » et aujourd'hui la dot atteint des millions. Chez nous ce qui l'emporte ce sont les qualités de la famille du mari et les siennes propres.

Quand je suis née ma mère avait vingt et un ans. Mon père avait dix ans de plus. Il avait été nommé *adel* (un des échelons de la justice musulmane). Nous habitions une maison, une sorte de pavillon à El Biar ¹⁹. Nous, d'un côté de cette maison, qui vivions avec la mère de mon père et un de mes oncles, de l'autre une famille d'Algérois pauvres. Les femmes faisaient de l'artisanat et allaient vendre leur production à la *casbah*. Leur vieux père était veuf et occupait une des pièces avec une de ses filles célibataire, son autre fille était mariée à un homme, beaucoup plus âgé qu'elle, qui était tout à fait hors du coup et ne jouait pas le rôle d'un père. D'ailleurs il vivait seul vers Bouzareah avec son cheval.

Ce couple avait beaucoup d'enfants, mariés pour la plupart et il restait deux fils et deux filles. Toutes les femmes travaillaient énormément et gagnaient peu, ils n'avaient même pas fait installer l'électricité. Pour moi, enfant, c'était plein de charmes mais pour eux, quand j'y pense...

Toute la famille de ces gens-là était messaliste. Mais la femme célibataire, Djamila, elle pouvait avoir dans les quarante ans, était une militante, une véritable activiste. Ils m'ont tous beaucoup marquée dans ma petite enfance, je les aimais beaucoup et j'étais très souvent chez eux. Quand je ne mangeais pas, ma mère me confiait à eux et ils me faisaient manger. J'accompagnais souvent Djamila qui allait dans les foyers pour parler de Messali aux femmes. Le soir, ensemble, elles s'installaient sur le perron et on faisait des *boqalas* ²⁰. On lançait un son dans la nuit et Djamila disait : « Ah ! c'est le message de Messali !... ah ! ça va permettre à l'Algérie de se libérer ! » Elle évoquait toujours de façon passionnée la libération de l'Algérie. Pour moi elle était un peu ma seconde mère, je la suivais partout, dans les quartiers les plus pauvres de la casbah, du Clos-Salembier, de Hussein-Dey ²¹. J'entendais ce nom de Messali tout le temps et je ne savais pas qui c'était. C'est après que j'ai compris.

Djamila était dévoilée. Elle allait partout apparemment sans se poser de questions. Quand je montais avec elle dans le bus elle me disait : « Parle-moi en français. » Sans doute pour ne pas se faire repérer car en fait elle était très agressive, d'une manière presque viscérale, contre tout ce qui était pied-noir, colonial. Oui, agressive avec ses tripes !

Début novembre 1954 ²², je m'amusais sur la terrasse quand j'entendis un remue-ménage. J'accours. Je vois Mahmoud, son neveu, qui parlait d'arrestation (il avait déjà été arrêté en 45). Je crois que le commissaire de police lui avait permis de passer chez lui chercher du linge. On lui a préparé ses affaires et il nous a tous embrassés d'une façon particulière. J'ai su bien après qu'il était parti se cacher à Bab el Oued. Quelques années après Mahmoud et son frère sont morts au maquis. Djamila elle-même a été arrêtée par la suite et torturée. Elle est morte folle à l'Ermitage après l'indépendance. Elle fait partie de toutes ces femmes qui se sont battues et sont restées dans l'anonymat.

Ma petite enfance était donc partagée entre mes escapades avec Djamila et les lieux bien différents où m'emmenait mon père. Avec lui je me revois dans les coulisses de l'opéra d'Alger. Mais tout cela ce sont les divers aspects de la vie dans les dernières années qui ont précédé la guerre de libération. S'occuper de culture et de théâtre c'était encore une autre manière de militer ! Il y avait donc tous les vendredis des représentations théâtrales pour les musulmans, comme on disait, et mon père s'en occupait. Il y avait Touri, Bachtarzi ²³. Mon père avait écrit des pièces, traduit en arabe dialectal *Antigone* de Sophocle. Barberousse avait été interdit et mon père convoqué pendant la représentation. C'était peu d'années avant 1954. J'aimais beaucoup être avec les actrices et dans les coulisses du théâtre au milieu des draperies et des costumes. Je rencontrais Wahiba, Keltoum, Nachida qui est partie et tient aujourd'hui

un cabaret à Boston. Bien sûr nous fréquentions aussi Fadila Dziria et sa troupe ²⁴.

Mes parents fréquentaient le cercle du Grand Maghreb où mon père avait aussi des activités culturelles et ils m'emmenaient parfois avec eux. C'était très rare à l'époque de voir des couples sortir ensemble.

Mon père fit en 1951 un voyage au Moyen-Orient et il fut très agréablement surpris par l'évolution des femmes au Liban. Au retour il fit tout pour en faire profiter ma mère. Elle l'accompagnait aux cours du soir qu'il suivait pour présenter le bac qu'il passa après ma naissance. Lui qui au début de leur mariage voulait que ma mère porte un voile très long voulu qu'elle quitte le voile. Mais elle ne l'a fait que lorsque mon père a été arrêté en 1957 parce qu'elle avait dû se mettre à travailler et qu'elle devait tout le temps se déplacer pour voir les avocats, aller à la prison. Peu avant la guerre il avait acheté une moto et ma mère montait derrière avec son voile bien serré, assise en amazone, l'un ou l'autre des enfants entre eux. Ils avaient eu deux filles, dont moi, et un garçon.

Dans ce milieu d'artistes algérois que nous fréquentions Fadila Dziria et sa sœur ainsi que sa troupe de chanteuses et de danseuses avaient un immense prestige. C'étaient des femmes « libérées » et patriotes qui ont participé à la lutte. Awiwichet, une des danseuses, a été arrêtée et torturée, on l'avait crue morte. Je me souviens très bien d'elle, une femme d'une humanité rare qui avait élevé tous ses frères et sœurs en chantant et en dansant. Elle n'était pas mariée et vivait avec un acteur qui fut arrêté en même temps qu'elle pendant la bataille d'Alger. Je dansais pour l'imiter et je disais que je voulais moi aussi être danseuse. Elle me prenait sur ses genoux et me disait : « Ma fille, il ne faut pas faire comme moi. Il faut aller à l'école. »

Mon père me poussait beaucoup à travailler en classe. Parfois il me voyait « polytechnicienne » et puis il me disait : « A treize ans tu monteras au maquis ! » J'avais douze ans en 1962, la guerre se terminait avec l'indépendance et mon père qui avait été plusieurs fois arrêté avait passé en tout trois ans en prison. Après avoir projeté de m'envoyer au lycée franco-musulman, mes parents m'avaient inscrite en 1961 à Fromentin (qui resta lycée français après 1962 et prit le nom de Descartes). Il y eut en cette fin de guerre des moments très pénibles. C'était la période de l'O.A.S., la fille de Mouloud Feraoun et la fille de l'un des inspecteurs assassinés en même temps que lui étaient avec moi. Pendant le putsch de 61 les filles de colons du lycée avaient manifesté et les lycéens de Gauthier ²⁵ étaient montés les rejoindre.

Se comparer aux Pieds-noirs, aux Françaises ? Chez nous on valorisait énormément notre culture, il y avait une très grande fierté d'être Arabes et Algériens. Notre classe faisait latin et arabe. Nous étions une majorité de Kabyles, quelques Arabes, quelques filles de colons. Les Algériennes de ma classe, nous avions conscience de faire partie d'un autre monde, l'école française c'était bien mais notre culture c'était autre chose. Il y avait dans d'autres classes des Algériennes de milieux plus défavorisés, là aussi une majorité de Kabyles, qui faisaient de l'anglais et

des maths. Il y a toujours eu une rivalité entre nous, nous sentions nos différences sociales. Je me rappelle qu'elles regardaient peut-être davantage les Françaises, elles ne semblaient pas avoir une conscience aussi forte de leur identité culturelle. Avec les Françaises je me sentais sur un pied d'égalité et je ne me souviens pas de les avoir enviées. Il est vrai que j'acceptais les contraintes et que je les trouvais normales. Quand j'étais rentrée en sixième mon père m'avait dit : « Tu entres par la grande porte, tâche de ne pas en sortir par la petite — Tu seras surveillée, ne t'imagines pas que tu feras n'importe quoi ! » Je ne pouvais pas revenir seule à pied du lycée, ni aller voir une amie sans être accompagnée en voiture. Les filles de milieux moins aisés avaient peut-être une plus grande liberté de mouvement mais en retour elles étaient mariées de force très jeunes. Les parents aisés voulaient pour leurs filles les études avant le mariage mais elles étaient très surveillées par les familles.

Je me souviens d'une amie, dont la famille était d'origine rurale, avocate maintenant. Un jour elle est arrivée toute défigurée au lycée. Son père l'avait battue parce qu'elle avait dû marcher dans la rue avec un garçon. Rien de plus.

Les filles de bonne famille, comme on dit, avaient une très grande autocensure.

Pendant tout mon secondaire j'ai vécu en vase clos entre maison, lycée, conservatoire où je faisais du piano. Je rêvais d'être à la fac et de vivre dans un milieu uniquement algérien. J'enviais mon frère et ma sœur qui, plus jeunes que moi, avaient pu aller dans un lycée algérien, El Mokrani, ouvert après l'indépendance. Eh bien, quand je suis arrivée à la fac ça a été le choc... mais un choc !... Habitée au lycée à la mixité qui semblait naturelle à tout le monde, à la fac c'était les garçons d'un côté, les filles de l'autre. Pour un regard étranger au milieu étudiant (même pour les professeurs) on « voit » une fac mixte. En réalité il y a une séparation, ça ne communique pas. C'est comme dans les salons de la bonne société où l'on se croit « moderne » parce qu'il y a des hommes et des femmes dans une même pièce, ça ne communique pas. Tout le problème est là, celui de la communication entre hommes et femmes et celui de la perception qu'ont les uns et les autres de cette mixité.

Dans les dernières années de lycée j'allais à la cinémathèque et j'imaginais la fac avec une ambiance ressemblant à ce qu'on voyait dans les films de Truffaut. J'imaginais les étudiants comme de véritables intellectuels, à l'esprit révolutionnaire. Je rêvais, à travers les films français, à une fac d'Alger qui aurait été habitée par le romantisme parisien... ou du moins l'idée que je m'en faisais ! Mes oncles revenaient de Paris et racontaient leurs années d'études. Pour moi, université cela voulait dire débats, recherche, contacts, mixité réelle et communication entre garçons et filles. J'attendais ce moment intensément... Quand je suis arrivée à la fac ce fut l'effondrement de tous mes rêves.

L'attitude des filles envers les garçons était délirante. Elles avaient une attitude constante de demande envers eux. Objectif : mariage... ça n'allait pas chercher bien loin !

En propé on lisait (parce qu'on les étudiait avec les profs, coopérants pour la plupart dans les années soixante) Sartre, Simone de Beauvoir, Malraux, Neruda, Hikmet... On brassait à longueur de journées des idées libérales, progressistes, révolutionnaires et sur les marches du perron de la fac, les étudiants avaient les comportements les plus traditionnels. Je me souviens d'une fille avec qui je venais de faire un exposé sur les femmes dans les romans parlant de la guerre d'Espagne. Elle me parlait, en sortant, de son fiancé : « Ah ! mais j'exige qu'il me donne X... millions de dot ! », une somme très importante pour l'époque, en 1969.

Les garçons repéraient tout de suite les filles qui venaient de Descartes parce qu'on avait le contact plus facile mais ils avaient vite fait d'établir des classements. Les « belles filles » étaient très courtisées aussi longtemps qu'elles ne tombaient pas dans la catégorie des « putes » ou des « pimbèches ». Ils n'arrivaient pas à parler aux filles normalement : ou bien ils perdaient les pédales ou bien ils nous traitaient de filles faciles. Nous passions les uns à côté des autres. Certains disaient : « Si je me marie, je veux absolument que ma mère me choisisse une femme sérieuse, pas trop instruite. » C'étaient les esprits positifs. Mais il y avait les rêveurs, ceux qui se promenaient avec *Les Romantiques* de Nazim Hikmet et les poèmes d'amour de Neruda dans une main, les textes du Che dans l'autre et qui draguaient avec la poésie. Mais eux aussi étaient à côté de la plaque, en rupture avec la réalité en tous cas. Ils n'étaient pas attirés par n'importe qui. De préférence par les filles d'un milieu social assez élevé qui leur en imposaient par leur féminité et les manipulaient par la séduction la plus classique. Toutefois, d'une façon générale, rêveurs ou cyniques, on peut dire que pour les étudiants l'attrait principal d'une fille était sa beauté physique. L'intelligence importait peu, ou plutôt si... elle était gênante. Et bien sûr, il fallait que cette « belle » fille soit une fille de famille...

Je ne sais trop s'il y avait des filles qui avaient des relations sexuelles avec des étudiants car à ce moment-là « coucher avec un garçon » je ne savais pas bien ce que ça voulait dire. Il était à peu près impossible d'avoir des relations normales, décontractées avec un copain sans être traitées de « putes ». Pourtant on peut dire qu'en gros le « progrès » c'était le modèle pied-noir, les filles style « petites fiancées ». Les gars venaient les attendre à la fin d'un cours, ils allaient prendre un pot à la Princièrre, de temps en temps au cinéma et il la raccompagnait chez papa-maman de bonne heure en se tenant à une distance respectable. Pas question de se prendre par la main ou par le bras. Surtout pas ! Tous ceux qui « fréquentaient » ainsi ont fini par épouser leur « petite fiancée ». C'était la préparation au mariage.

Je devais être la seule à envisager de ne pas me marier. A l'époque j'étais tellement innocente que j'ai cru naturel dans ce milieu que j'ai

imaginé au début détaché des préjugés de parler d'union libre. Je disais : « Je suis pour l'amour libre. » Moi, mes modèles c'étaient Simone de Beauvoir, Elsa Triolet... mais quels modèles je pouvais avoir ? Et alors je provoquais de gros éclats de rire. Comme j'étais timide en plus... on m'appelait « Madame de Sévigné »... Alors Madame de Sévigné est pour l'amour libre !... Gros sujet de rigolade ! Les livres de Fadéla M'Rabet étaient très peu lus. On écoutait ses émissions. Si je ne veux pas trahir ce que je sentais à l'époque, je n'ai jamais perçu ce livre comme le début d'une dynamique féministe²⁶.

La libération pour les filles c'était de pouvoir faire ce que leur mère n'avait pas pu faire c'est-à-dire faire comme les Pieds-noirs : fréquenter les gars avant de se marier, pas trop... Maintenant, à milieu équivalent, il y a sans doute un progrès, je crois que les plus jeunes sont plus décontractés.

Les étudiantes les plus brillantes étaient les plus démolies. Les garçons les craignaient et les plus misogynes étaient les plus révolutionnaires... en politique, cela va sans dire ! Ils ne supportaient pas qu'une fille ait une certaine autonomie, ne fasse pas partie du troupeau. Et alors contre elle ils lançaient les calomnies classiques : on laissait entendre que... « elle couche »... « c'est une flic »... « elle est aliénée »... par rapport à l'Occident ! Ce n'était pas une « vraie » !...

Je repense à une Oranaise qui sortait avec un prof de médecine coopérant à Alger. Ce qui les rendaient dingues c'est qu'elle l'assumait et ne se cachait pas.

Je me souviens d'une autre, très belle, brillante. Elle était d'une famille de militants qui avaient beaucoup donné pour l'indépendance. Elle était féministe et s'affirmait comme telle. C'est une des premières qui entre 68 et 71 ait sorti sa cigarette sur le perron de la fac. Elle faisait peur et c'était une de leurs cibles favorites. Dix ans après, à Paris, leurs calomnies la suivent encore.

Le silence de la majorité des filles encourageait la misogynie, doublée d'envie, des garçons.

Moi je ne faisais pas partie de cette catégorie des filles qu'on remarque. Je m'étais écrasée complètement et je me demandais si je n'étais pas tombée dans un monde de fous ou si ce n'était pas moi qui devenais folle. Mes seuls bols d'oxygène c'étaient la cinémathèque et le groupe de théâtre de la rue Mogador. On finissait par ne plus se parler du tout entre garçons et filles. Le seul plaisir c'était le travail et je m'y acharnais. On se retrouvait à quelques-uns pour travailler, dont deux copains (en plus de la fac l'un faisait du piano, l'autre du théâtre) qui se sentaient eux aussi marginalisés. Mais pour presque toutes les filles que j'avais connues au lycée le travail était passé au second plan. Tout tournait autour du mariage.

Mes parents me disaient que depuis mon année de philo je n'étais plus la même. C'était vrai. Je m'étais mise à réfléchir, à m'interroger. J'ai commencé à m'opposer à mes parents sur le plan des idées. Avant, j'étais très conformiste, très religieuse. Une petite fille presque mystique.

Je faisais ma prière régulièrement. J'ai perdu la foi. Cela a été une rupture importante. Je m'enfermais à la bibliothèque et je dévorais des livres que j'essayais de comprendre. J'ai découvert Marx, la psychanalyse. Ensuite, à la fac, je m'accrochais à ces lectures en me disant : « Non, non, je ne suis pas folle, il y a des gens qui pensent comme moi ! » L'idée de partir m'est venue en lisant. Je me disais : « Je partirai, je ne pourrai plus continuer à vivre ici. » Je voulais faire coller ma vie avec mes idées. A Alger ça me semblait impossible. C'était impossible.

C'était alors moins étudier que partir. J'ai dit à mes parents : « Je pars ou je me suicide ! » Beyrouth ou Paris ! Dans ma famille il y avait les pour et les contre. Mon père ne voulait pas, ma mère voulait bien. Un oncle disait : « Laissez-la aller, elle a besoin de prendre l'air ! » Ils ont finalement fait un conseil de famille et ils m'ont trouvé un mari, un membre de ma famille maternelle, jeune, beau, dynamique, qui revenait d'U.R.S.S. On m'a suppliée, on m'a promis monts et merveilles. Y compris de pouvoir continuer mes études. Je venais de finir ma licence. J'ai dit non. Après il y a eu un médecin, un architecte, etc. Les maris ont afflué !

Je passe sur les drames, les larmes, les nuits blanches mais je me disais de plus en plus souvent : « je pars ou c'est la fin » et je le répétais à mes parents. J'ai demandé une bourse et je suis partie à Paris après quelques péripéties : dossier perdu, etc. Jusqu'au bout ma famille s'est opposée. Quand j'ai obtenu cette bourse mon père a failli pleurer mais il a senti que c'était vraiment fini. J'avais une vieille tante qui me disait en cachette : « Ne t'oppose pas à eux comme ça, ma fille. Fais semblant d'écouter mais continue à préparer ton départ. Si je peux te donner un conseil, pars, et même, épouse un étranger. C'est très bon le mélange des races ! » Et devant la famille, elle disait comme eux.

Finalement, je crois que j'ai été très privilégiée et que ce privilège même, qui est celui d'avoir été élevée par des parents qui s'entendaient bien, dans une famille très ouverte sur le monde, paradoxalement a été un handicap... Si on peut dire ! L'arrivée à la fac a été un choc, oui, parce que ça a été la rencontre avec des jeunes Algériens qui n'avaient pas eu le même itinéraire que moi. Pour moi aller en bibliothèque, au cinéma de temps en temps n'était pas un progrès car j'avais déjà cette possibilité. Mais j'attendais des échanges intellectuels, des discussions, bref toutes sortes de choses qui ne peuvent avoir lieu que moyennant une certaine qualité de la relation homme-femme. Au lieu de cela il y avait la peur, l'agressivité, le calcul, la séduction. Ce n'est guère propice à la coopération intellectuelle ! Quand tu n'as pas eu cette image chez toi !... Je me suis retrouvée sans code, je ne comprenais rien et je me sentais étrangère. La plus belle image de femme pour moi c'était ma mère, toujours complice de mon père. Elle s'est battue pour lui quand il a été arrêté mais aussi avec lui et ce n'était pas si répandu. C'était une lutteuse totalement impliquée. Et bien que mes parents aient fait un mariage traditionnel c'était un vrai couple qui avait une entente profonde, une entente affective et intellectuelle. C'est rare chez nous où

mari et femme sont souvent étrangers l'un à l'autre. Ma mère disait : « Si j'avais su je vous aurais élevés de façon différente. » Elle voulait dire : « Je vous aurais ouvert les yeux sur la société telle qu'elle est. » Mais comment prévoir la société d'après l'indépendance ?...

Alger-Paris, 1982.

PROJET DE LOI RELATIVE AU STATUT DES PERSONNES EN ALGERIE

Extraits

Art. 1. — Le mariage est un contrat passé entre un homme et une femme dans les formes légales, dans le but de procréer et de fonder une famille basée sur l'affection et la mansuétude.

Art. 3. — La capacité de mariage est réputée valide à 18 ans révolus pour l'homme et à 16 ans révolus pour la femme.

Toutefois le juge peut accorder une dispense d'âge pour une raison d'intérêt ou dans un cas de nécessité.

Art. 4. — Nul ne peut contracter mariage avec plus d'une épouse que sur une dérogation qui ne peut être accordée à celui qui est réputé incapable d'assurer l'équité dans la fourniture du logement et de l'entretien légal ou faute d'un motif légal ou si l'épouse s'y oppose.

Art. 6. — Le mariage est contracté par le consentement des futurs conjoints, du tuteur matrimonial et de deux témoins ainsi que de la constitution d'une dot.

Art. 8. — La charge de marier la femme incombe au tuteur matrimonial qui est soit le père, soit l'exécuteur testamentaire de ce dernier, soit l'un de ses parents de proche en proche selon l'ordre successoral.

Art. 27. — Le mariage de la musulmane avec un non-musulman est prohibé.

Art. 32. — Le mari est tenu de :

1. Subvenir à l'entretien légal de son épouse à la mesure de ses possibilités et selon la condition de celle-ci, sauf lorsqu'il est établi qu'elle a abandonné son domicile conjugal.

2. Partager équitablement son temps s'il a plusieurs épouses et pourvoir au logement de chacune séparément.

Art. 33. — Le mari ne peut interdire à son épouse de :

1. Visiter ses parents, de les recevoir conformément aux usages et coutumes.

2. Disposer de ses biens en toute liberté.

3. Travailler en dehors du domicile conjugal si elle a pour ce faire, stipulé une clause dans le contrat de mariage, si elle travaillait avant le mariage ou si elle a travaillé avant le mariage avec son autorisation formelle ou tacite.

Art. 34. — L'épouse est tenue de :

1. Obéir à son mari et de lui accorder des égards en tant que chef de famille.

2. Allaiter sa progéniture si elle est en mesure de le faire et de l'élever.

3. Respecter les parents de son mari et de ses proches.

Art. 43. — Le divorce est la dissolution du contrat de mariage ; il est la faculté exclusive du mari et ne s'établit que par voie judiciaire après une procédure de conciliation.

Art. 44. — Si le mari ne renonce pas à divorcer après la tentative de conciliation, le juge prononce le divorce, son jugement est sans appel et accorde à l'épouse le droit au logement, le droit aux dommages et intérêts s'il constate que le mari aura abusivement usé de sa faculté.

Art. 45. — Il est permis à l'épouse de demander le divorce pour les causes ci-après :

1. Pour défaut de paiement de la pension alimentaire prononcée par jugement à moins que l'épouse ait connu l'indigence de son époux au moment du mariage sous réserve des articles 67, 68 et 69 de la présente loi.

2. Pour infirmité empêchant la réalisation du but visé par le mariage.

3. Pour préjudices légalement considérés comme une infraction du mari aux dispositions de l'article 33.

4. Pour refus de l'époux de partager la couche de l'épouse pendant plus de 4 mois.

5. Pour condamnation du mari à une peine infamante privative de liberté.

6. Pour absence de plus d'un an sans excuse valable ou sans pension d'entretien.

Art. 51. — Le droit de garde consiste en l'entretien et l'éducation de l'enfant dans la religion de son père ainsi que de la sauvegarde de sa santé physique ou morale.

Art. 53. — Le droit de garde cesse, pour l'enfant mâle, quand celui-ci atteint l'âge de 10 ans, pour la fille quand elle atteint l'âge du mariage.

Art. 57. — Si la personne à qui le droit de garde est confié élit domicile dans une localité autre que celle où réside le père de l'enfant gardé le mettant ainsi dans l'impossibilité de s'y rendre aux fins d'exercer sa surveillance sur la situation de l'enfant et de rentrer chez lui dans la journée, elle est déchue de son droit de garde.

Art. 110. — Il est interdit de donner à l'enfant qu'on a recueilli le nom patronymique de celui qui l'accueille.

N.B. — Plusieurs projets de statut personnel ont été élaborés depuis l'indépendance. Mais aucun n'a encore vu le jour. Les extraits cités ici font partie du dernier projet. C'est contre lui qu'un certain nombre de femmes se sont élevées lors de sa présentation à l'Assemblée nationale algérienne. Il fut alors retiré. De nouveau, ce projet est remis à l'ordre du jour en ce début 1983 et va probablement revenir à l'Assemblée.

NOTES

1. Cf. Tayeb Kennouche, Mustapha Haddab, Idir Khenniche, *Les Jeunes ruraux et l'école, mythes et réalités*, préface de A. Benachenhou (C.R.E.A., Alger, 1982).

2. B.F. Hozelitz, *Tradition and economic growth*, cité par T. Kennouche, p. 5.

3. Cf. Monique Gadant, *Les Femmes, la famille et la nationalité algérienne, Peuples Méditerranéens*, n° 15 (avril-juin 1981).

4. *khali*, l'oncle maternel ; *khalt khali*, la tante maternelle de l'oncle maternel ; *bent khali*, la fille de l'oncle maternel (la cousine) ; *khalt khalti*, la tante maternelle de la tante maternelle (la grand'tante) ; *ammi*, l'oncle paternel ; *amt ammi*, la tante paternelle de l'oncle paternel ; *bent ammi*, la fille de l'oncle paternel (la cousine) ; *amt amti*, la tante paternelle de la tante paternelle (la grand'tante).

5. *adjouza* et *cheikh* sont les termes qui désignent de couple des grands-parents mais dans le sens de « vieux ». Quand on parle en français on dit d'ailleurs couramment « la vieille, le vieux », cependant le terme *adjouza* a une connotation plutôt péjorative et désigne toute femme qui ne suscite plus le désir (on l'utilise pour désigner parfois une femme jeune mais répudiée). Par contre le terme *cheikh* est tout à fait positif : c'est tout aussi bien le sage, l'homme pieux, le savant... Ces termes sont employés couramment sans que personne ne songe à leur connotation.

6. « Faire de l'or », c'est s'acheter des bijoux, forme d'épargne ou plutôt de thésauroisation traditionnelle.

7. En réalité avec un taux de croissance démographique de 3,2 % qui est un des plus forts du monde la fécondité ne s'est pas arrêtée avec les jeunes générations : entre 15 et 19 ans 61 % des femmes en sont à leur première grossesse ; entre 20 et 24 ans 16 %, entre 25 et 29 ans 3 %, entre 20 et 24 ans 50 % des femmes en sont à leur troisième ou quatrième grossesse ; entre 25 et 29 ans 50 % des femmes en sont à leur sixième grossesse.

8. *La Recherche des femmes*, enquête, réflexions sur les femmes chercheurs au C.N.R.S. (éditeur Syndicat national des chercheurs scientifiques, F.E.N., 1981).

9. SONELEC, Société nationale d'électricité, le complexe dont il est parlé ici en dépend et fabrique des appareils radio et des téléviseurs. Il emploie environ 1 200 femmes qui n'ont pas cessé ces dernières années d'être agressées à l'entrée et à la sortie du travail par des Frères musulmans... ou autres. Le début de la campagne contre ces

femmes avait pris prétexte il y a quelques années de ce qu'on avait embauché une ou deux mères célibataires.

10. Blida est à 40 km d'Alger, Medea à 100 km.

11. Cette troupe eut une vie éphémère. Elle s'était formée avec de jeunes étudiants ou militants, garçons et filles et avait en particulier monté en 68-69 une série de sketches sur l'émancipation de la femme qui avaient fait beaucoup parler.

12. Bien que les noms de cinémas aient été arabisés c'est toujours ainsi qu'on appelle ce cinéma près du centre d'Alger qui est actuellement réputé pour être la seule salle de spectacle d'Alger fréquentable par des femmes seules.

13. En 1936-37 le P.C.A., les Oulemas et la Fédération des élus firent alliance sous le nom de Congrès musulman.

14. Orléansville s'est appelée depuis l'indépendance El Asnam et après le tremblement de terre d'octobre 81, Chlef.

15. Cette ruine parmi des milliers d'autres fut l'effet de la politique coloniale qui réussit à accaparer « légalement » la plupart des bonnes terres des propriétaires algériens.

16. Film indien de Satyajit Ray traitant de la ruine d'un propriétaire foncier, grand amateur de musique, et de la montée des nouveaux riches incultes.

17. Le mariage de la fille avec un fils adoptif est possible dans la mesure où l'adoption n'a rien de légal puisqu'elle est interdite par le droit musulman et qu'il s'agit simplement d'un « recueil » (*kalafa*). Le mariage est donc possible. Dans la mesure où la préférence va à des mariages endogamiques c'est presque une union idéale.

18. La *medersa*, au sens strict l'école, était une sorte de lycée musulman bilingue, fonctionnant dans la période coloniale, où se formaient les futurs fonctionnaires, en particulier juristes dont le système colonial avait besoin. Les *medersas* participèrent au renouveau de la culture arabe.

19. Quartier périphérique d'Alger.

20. Il s'agit d'un rite divinatoire où la poésie a une très grande part.

21. Quartiers périphériques d'Alger.

22. Le 1^{er} novembre 1954 a débuté la guerre de libération.

23. M. Bachtarzi, célèbre homme de théâtre et chanteur. Touri était un comédien

24. Fadila Dziria était une chanteuse prestigieuse et très populaire. Elle est morte en 1976.

25. Lycée de garçons au centre d'Alger il est devenu depuis l'indépendance lycée algérien tandis que le lycée Descartes est le lycée de la Mission culturelle française.

26. Fadéla M'Rabet a publié en 1964 *La Femme algérienne* (Maspéro) et en 1967 *Les Algériennes* (Maspéro). Elle était alors professeur dans un lycée d'Alger.

ESPAGNE 1936 : « FEMMES LIBRES »

Un mouvement féministe, prolétarien et libertaire

Pepita CARPENA

Propos recueillis et présentés par Nicole BEURAIN

Il aura fallu plus de quarante ans et la mort de Franco pour que le mariage civil, le divorce et le droit à la contraception (pour ne parler que des droits qui concernent directement les femmes), soient rétablis en Espagne et ce, malgré l'opposition affirmée de l'Eglise dont l'influence, séculaire, reste énorme. Quant au droit à l'avortement, sa reconnaissance s'annonce plus problématique. En effet, un projet de réforme du Code pénal, incluant une certaine dépénalisation de l'avortement — encore considéré par la loi espagnole comme un acte criminel passible de prison¹ — va être prochainement présenté aux Cortes par le gouvernement socialiste espagnol. Bien que le projet concernant l'avortement soit très limité dans ses attendus — il s'agirait d'autoriser l'interruption de grossesse dans des cas bien déterminés, à savoir : risque pour la vie et la santé de la femme, malformation du fœtus ou viol dénoncé — cette « permissivité » n'a pas manqué de provoquer une levée de boucliers et, déjà, au nom du « respect de la vie », la hiérarchie catholique, appuyée par la plupart des associations de médecins et de professions paramédicales, a dénoncé cette tentative pourtant bien timide mais dont l'enjeu est gros de conséquences car il ouvre la voie à tous les « abus » possibles. De leur côté, les groupes féministes, les collectifs pour le droit à l'avortement et les partis d'extrême gauche² se mobilisent contre

un projet qu'ils considèrent comme inacceptable, au nom du droit de la femme à disposer d'elle-même. Manifestations, pétitions, déclarations pour ou contre l'avortement se succèdent et la polémique remplit les colonnes de la presse espagnole.

Les organisations féministes reprochent au projet gouvernemental de laisser en situation d'illégalité les milliers de femmes qui continuent à avorter dans la clandestinité en Espagne (selon les estimations, il y aurait annuellement de 300 000 à 400 000 avortements clandestins) et à l'étranger. Elles estiment le projet trop timide et trop restrictif en ce qu'il continue à traiter l'interruption de grossesse comme un délit sans aucune considération pour les droits de la femme. Dans son manifeste, la Coordination des organisations féministes de l'Etat espagnol affirme que la lutte pour le droit à l'avortement « n'est qu'un aspect supplémentaire pour une sexualité libre » et ajoute : « Nous, les femmes, nous revendiquons le pouvoir de décider si nous voulons ou non être mères, quand et combien de fois³. »

Pourtant le droit à l'avortement ne constituerait pas une nouveauté en Espagne : en effet, la Seconde République espagnole (1931-1939) qui avait octroyé aux femmes le droit de vote⁴ et avait institué le mariage civil et le divorce, avait également, lors de la brève participation des anarchistes au gouvernement (1936-1937) légalisé, sur l'initiative de Federica Montseny, alors ministre de la Santé, le mariage de fait après dix mois d'union, l'information sur le contrôle des naissances et l'avortement⁵.

Dans cette perspective nous avons pensé qu'il serait intéressant d'interroger une femme qui avait été témoin et acteur de cette époque. C'est pourquoi nous nous sommes rendues à un débat : « Les femmes dans les luttes sociales » organisé à Barcelone en janvier 1983 par la Confédération nationale du travail (C.N.T.) dans le cadre de son congrès où Federica Montseny elle-même faisait une conférence⁶. Au cours de son intervention, Federica Montseny a rappelé les positions qui sont les siennes, à savoir son accord avec la plupart des revendications actuelles des mouvements de libération de la femme puisqu'elles sont toutes comprises dans ce qui constitue le programme du mouvement confédéral et libertaire auquel elle appartient. A quoi elle ajoutait qu'elle n'était pas féministe car militant dans un mouvement, elle n'éprouvait pas le besoin de militer dans un autre⁷. Pour elle il n'existait pas de question spécifiquement féminine mais un problème général : la libération de la personne humaine⁸.

Dans la discussion qui a suivi cette conférence, Pepita Carpena est intervenue pour parler des problèmes spécifiques des femmes dans le mouvement anarchiste et d'une organisation contemporaine de la guerre civile : Femmes libres, malheureusement très peu connue en France. Pepita Carpena a quitté l'Espagne, comme un demi-million de ses concitoyens, en 1939, au moment de la victoire de Franco. Ancienne ouvrière de la couture, elle est actuellement à la retraite. Militante anarchiste en Espagne et en France où elle vit désormais, elle continue

à entretenir avec son pays d'origine des liens politiques et familiaux très étroits.

Même s'il est impossible à travers un seul entretien de donner une vision exhaustive du problème féminin en Espagne, le choix d'une militante anarchiste peut apparaître au lecteur non averti comme singulier et fort peu représentatif. C'est pourquoi il nous faut rappeler que, phénomène probablement unique dans l'histoire du mouvement ouvrier, l'anarchisme espagnol correspond à une tradition ouvrière ancienne et il a pu devenir une organisation de masse puisque la C.N.T. (la grande fédération anarcho-syndicaliste) a compté au début de la guerre civile entre 1 500 000 et 3 000 000 d'adhérents. En ce sens, Pepita Carpena, ouvrière (les féministes se recrutant plus fréquemment dans les classes moyennes) et anarchiste, constitue un cas exemplaire d'extrémiste traditionnelle. C'est à ce titre qu'elle est représentative au moins d'une histoire car il est bien difficile, après quarante ans de dictature et d'un refoulement qui fut imposé à près de trois générations successives du peuple espagnol, d'évaluer l'impact actuel de ce mouvement. Nous avons tout juste pu constater qu'à Barcelone la C.N.T. avait encore suffisamment de prestige pour éveiller l'intérêt des gens qui se sont déplacés en grand nombre aux différentes manifestations (débats, projections, expositions) qu'elle avait organisées⁹.

Les problèmes posés par la condition des femmes ont toujours constitué l'une des préoccupations de l'anarchisme quand il ne se réclamait pas sur ce point de Proudhon qui considérait la femme comme un être inférieur. Les anarchistes, on le sait, préconisent la liberté sexuelle pour les hommes comme pour les femmes¹⁰ : c'est dans cette perspective qu'ils se sont préoccupés de l'éducation des femmes. Dans la même logique, parce qu'on ne peut concevoir de liberté sexuelle en dehors d'une égalité complète, à tous les niveaux, entre l'homme et la femme, mais aussi parce qu'ils pensent que l'émancipation de l'homme doit aller de concert avec celle de la femme, ils revendiquaient l'indépendance économique de la femme¹¹.

Or, dans les faits comme dans les mentalités, même au sein du mouvement anarchiste, cette égalité restait souvent théorique et le « machisme » était encore très répandu dans ce pays à la fois latin et méditerranéen. Cependant, la question sexuelle, comme le problème de l'égalité des droits des femmes, avaient donné lieu dans les années trente à des débats dans la presse libertaire, à des polémiques au sein des organisations anarchistes et toutes ces discussions contribuèrent à faire prendre conscience aux femmes anarchistes de leur condition, c'est-à-dire à constater dans leur vie quotidienne la fréquente inadéquation entre les grands principes libertaires concernant l'égalité des sexes et les pratiques militantes (mais aussi professionnelles et familiales) de leurs compagnons¹². Si de grandes figures féminines comme Teresa Claramunt, une ouvrière du textile, et Federica Montseny, une intellectuelle, ont pu se faire connaître au sein du mouvement anarchiste espagnol, c'est à titre exceptionnel. Ce mouvement n'a jamais accepté

l'idée — et Federica Montseny partageait ce point de vue — qu'il pût exister un problème féminin, encore moins une organisation anarchiste féministe. D'où les difficultés que connaîtra Femmes libres, mouvement qui, même né de l'anarchisme et se réclamant de lui, ne parviendra jamais à s'en faire admettre totalement.

Le mouvement Femmes libres est original à plus d'un titre par rapport aux mouvements féminins en général. Tout d'abord il se démarque radicalement des organisations féministes qui l'ont précédé en Espagne et que l'on peut rattacher au « féminisme bourgeois » en ce sens qu'issues de la grande bourgeoisie, elles ne se proposaient pas d'autre but que de préparer, en élevant le niveau de leurs connaissances, les femmes du peuple à leur rôle d'épouse, de mère et d'éducatrice, sans jamais remettre en cause ni les structures sociales, ni les rôles traditionnels des femmes, ni les préjugés à leur égard, ni leur condition dépendante, effets de ces structures sociales. Femmes libres au contraire, qui se veut un mouvement politique et se rattachant idéologiquement à l'anarchisme, remet en cause ces structures et s'il s'adresse aux femmes du peuple c'est pour leur faire prendre conscience d'elles-mêmes en tant que femmes, en tant que productrices et les amener aux idées libertaires. Femmes libres se propose d'« émanciper la femme du triple esclavage auquel, généralement, elle a été et continue à être soumise : esclavage de l'ignorance, esclavage en tant que femme et esclavage en tant que productrice ¹³ ».

Le but de Femmes libres ne sera jamais d'émanciper la femme en général mais les femmes du peuple en particulier. Il ne s'agit pas de mener une guerre contre les hommes mais de se préparer à mener la guerre sociale à leurs côtés, donc de former des individus conscients qui pourront prendre part à la lutte révolutionnaire aux côtés des hommes. Les initiatrices de Femmes libres concevaient leur mouvement comme une sorte d'école d'apprentissage à la vie professionnelle, sociale et politique. Il fallait « sauver les femmes de la dictature, de la médiocrité : tâche culturelle et constructive pour gagner la guerre et faire la révolution ¹⁴ ». Ce qui constituait dans l'Espagne de l'époque une complète remise en cause des rôles dévolus à la femme vouée à la maison, aux enfants, au sacro-saint foyer.

Femmes libres se manifesta tout d'abord sous la forme d'une revue ¹⁵ créée à Madrid en avril 1936 (trois mois avant la révolution) par trois femmes : Lucia Sanchez Saornil, Mercedes Comoposada et Amparo Poch y Gascon, respectivement journalistes et médecin. A partir de ce noyau initial, et malgré le climat de répression très dur qui sévissait alors (les organisations ouvrières interdites vivaient dans la clandestinité, les militants étaient le plus souvent en prison) et la guerre civile qui éclata peu de temps après (la « guerre sociale » comme elles l'appelaient), Femmes libres essaima rapidement et comptera bientôt trente mille adhérentes, appartenant toutes pour la plupart à la classe ouvrière ¹⁶. Organisation fédérative fonctionnant sur le modèle libertaire de l'auto-gestion et de l'autonomie des différents groupes, Femmes libres, à la

différence de nombre d'organisations féminines qui se sont constituées peu après à l'initiative des partis, exhibées, manipulées par des directions politiques masculines, ne relevait que d'elle-même.

Femmes libres s'attaqua tout d'abord à des tâches d'enseignement et entreprit parmi les femmes une véritable croisade contre l'analphabétisme. Dans son institut, comme dans les groupes qui s'étaient créés, on assurait une formation élémentaire mais aussi on organisait des stages professionnels, on formait des infirmières, des puéricultrices, des secrétaires, etc. Des bibliothèques furent créées, une campagne d'information et de propagande entreprise. Femmes libres créa des garderies-écoles pour les enfants de réfugiés, les enfants abandonnés mais aussi pour les enfants dont les mères travaillaient. Elle mit sur pied des crèches gratuites dans les usines et les quartiers ouvriers et organisa des réfectoires pour adultes. Une colonne Femmes libres, armée de machines à coudre, à laver, à repasser, fut envoyée au front.

Education, cuisine, couture, lavage, repassage, etc. : ces activités pourraient apparaître comme une remise en cause des objectifs initiaux de Femmes libres. En fait, les circonstances de la guerre exigeaient la participation des femmes à l'effort commun et Femmes libres ne pouvait que soutenir cet effort qui s'inscrivait dans la perspective d'une victoire de la révolution, victoire qui permettrait l'instauration d'une société plus juste. On peut du moins raisonnablement penser que ces activités qui s'exerçaient en dehors du foyer, dans un cadre collectif, contribuaient à faire entrer les femmes dans la vie sociale, à donner une finalité politique à leur action, ce qui allait dans le sens de leur émancipation. Il faut dire d'ailleurs, qu'en règle générale, la guerre avait obligé la plupart des femmes à se mettre au travail, à remplacer les hommes dans les fermes comme dans les usines ; certaines d'entre elles s'étaient même engagées et participaient aux opérations militaires avec (et au même titre que) les hommes, notamment dans les milices anarchistes. Tant il est vrai que les guerres et les révolutions ont souvent constitué pour les femmes un terrain favorable à leur affirmation.

Dans un ordre d'idées moins traditionnel, Femmes libres avait organisé des sections de travail féminin, et même un syndicat de femmes dans les services de transport et d'alimentation de Madrid et Barcelone.

Pour conclure sur Femmes libres, nous voudrions évoquer l'action qu'elle avait entreprise contre la prostitution (et non contre les prostituées), action qui peut paraître anecdotique mais qui montre bien le caractère généreux des principes qui l'animaient. En effet comment pouvait-on prôner la liberté de la femme, la liberté de l'amour (Femmes libres condamnait fermement le mariage) et accepter l'existence de la prostitution ? Pour lutter contre ce qui constituait à l'époque un problème social important, Femmes libres entreprit parallèlement une campagne de propagande dissuasive auprès des hommes et fonda pour les prostituées qui souhaitaient abandonner leur condition des centres libérateurs de la prostitution dont le programme était le suivant :

« 1) Recherche et traitement médico-psychiatrique. 2) Traitement psychologique et éthique pour encourager chez les élèves un sentiment de responsabilité. 3) Orientation et formation professionnelle. 4) Aide morale et matérielle chaque fois que cela leur sera nécessaire, même après être devenues indépendantes des centres ¹⁷. »

L'histoire ne dit pas si l'action entreprise par Femmes libres a fait long feu mais comme le déclare Pepita Carpena à qui nous donnons la parole, « on voulait en trois ans faire le travail de vingt ans. Cela n'a pas été possible ».

N.B.

E.R.M.I. - C.N.R.S., Paris, mars 1983.

PEPITA CARPENA ET LE MOUVEMENT FEMMES LIBRES

« Les femmes de la C.N.T. se sont organisées en Femmes libres en avril 1936. Ces femmes-là étaient des féministes avant l'heure. Elles s'étaient syndiquées à la C.N.T. mais elles avaient pris conscience de leur rôle de femmes et de la nécessité d'une organisation de femmes. Il y avait alors beaucoup de machisme chez les hommes en général. Les copains de la C.N.T. eux acceptaient volontiers qu'une femme vienne au syndicat. Mais, entendons-nous bien, le problème des féministes de la C.N.T. s'est posé au contact du militantisme : elles se sont aperçues que ces hommes qui étaient libertaires l'étaient un peu moins quand ils étaient à leur foyer. Ils ne le faisaient pas exprès. Ils avaient été élevés comme ça et n'en avaient pas conscience.

Je suis rentrée à la C.N.T. très jeune, à 14 ans. A 16 ans, quand la guerre a commencé, j'étais donc à la C.N.T. et aux Jeunesses libertaires. Je n'avais pas de problème avec les camarades jusqu'à ce qu'ils aient besoin de porter la contradiction aux femmes communistes. Au lieu de le faire en tant qu'organisation libertaire où la différence des sexes n'existait pas, ils ont cru bon que ce soient des femmes qui portent la contradiction aux femmes communistes. Or, d'une part, ils n'avaient pas à féminiser le problème qui en l'occurrence concernait aussi bien les femmes que les hommes et à créer une section de femmes au sein de l'organisation. D'autre part, si c'était un problème qui concernait spécialement les femmes, ils oubliaient tout simplement qu'il y avait Femmes libres. Je leur ai donc dit que je n'étais pas d'accord avec leur procédé. Et pour me mettre de leur côté, finalement, ils ont eu la bêtise de me nommer secrétaire locale de cette section féminine de Barcelone. Je leur ai dit : « Vous croyez que parce que vous me nommez secrétaire, je vais accepter ce projet ? Je suis contre. Je regrette, mais je vais rejoindre Femmes libres. Si je n'y ai pas adhéré jusqu'à maintenant c'est parce que je croyais que chez les libertaires il n'y avait pas de différence de sexe, mais vous êtes en train de me prouver le contraire. »

Et j'ai adhéré à Femmes libres presque sur un coup de tête. C'est avec elles que j'ai pris conscience du fait que les filles d'Espagne avaient quand même moins de liberté que dans les autres pays. Enfin... dans tous les pays c'est un peu la même chose. Mais nous, nous avions le fardeau des traditions, de huit siècles d'occupation arabe et c'était très difficile de chasser de l'esprit des hommes l'idée que la femme devait rester à la maison et ne servir qu'à faire les enfants, à être « la compagne ». Par exemple, il y avait une idée très répandue chez les libertaires, chez les hommes de la C.N.T. Elle consistait à croire qu'ils avaient la possibilité de prendre une femme quelconque et de la « former ». « O ma compagne n'est pas cénétiste, mais, moi, je me sens capable d'arriver à en faire une. » Mais qui était-il, lui, homme, pour parler comme cela ? Il me semble que la compagne qu'il avait choisie avait le droit d'être, ou de ne pas être, à la C.N.T. Le compagnon a le droit d'orienter sa femme mais si elle a une idée de ce qu'elle veut et de ce qu'elle ne veut pas, il ne peut pas exiger. Il y avait des problèmes immenses chez les copains. Certains avaient des femmes catholiques qui voulaient baptiser leurs enfants et certains croyaient avoir le droit, en tant que libertaires, de s'y opposer. Mais les compagnes n'étaient pas d'accord. Des problèmes de ce genre se posaient beaucoup à cette époque et je crois que les copains de la C.N.T. ne se sont jamais aperçus de cette contradiction. Ils étaient très fiers de dire : « J'ai une compagne fantastique ! » A leurs yeux, parce qu'elle avait accepté un compagnon militant, elle avait accepté tous les sacrifices que cela comportait. Mais eux, se préoccupaient-ils du problème de leur compagne ? Elle n'était rien que par rapport à eux, elle n'existait pas elle-même.

Et les Femmes libres prenaient position sur ces questions. C'est après y avoir adhéré que je me suis rendue compte que toutes ces femmes qui venaient chez elles porter leurs doléances étaient incapables de le faire parmi les hommes. Mais justement, il y avait des hommes qui étaient un peu réfractaires et ils pensaient qu'on allait leur poser des problèmes alors qu'ils étaient sûrs d'avoir raison. Ça a été une lutte. Pas contre les copains... mais quand c'était possible on leur disait : « Ce n'est pas cela la liberté de la femme ! » Dans la C.N.T. comme je l'ai déjà dit, et dans le mouvement libertaire en général, les problèmes de relations entre les sexes ne se posaient pas avec autant d'acuité que dans les autres mouvements mais ils se posaient.

Quand je suis rentrée à Femmes libres, j'ai été à la section propagande et j'ai été en tournée surtout en Catalogne. Je me déplaçais avec les copains des Jeunesses libertaires et de la C.N.T., dans la même voiture. Il y avait un grand engouement chez les femmes qui venaient nombreuses à nos réunions. Nous leur parlions de leur vie, de leur condition de femmes. Ça avait un impact terrible. Et je dois dire qu'il n'y avait que les libertaires qui posaient ces problèmes.

Je militais énormément. J'avais adhéré à la C.N.T. très jeune. J'étais tailleur pour hommes et femmes, pas dans une usine (à l'époque il n'y en avait pas en Espagne) mais dans un atelier. On avait réussi

en 35-36 à faire venir beaucoup de femmes au Syndicat. J'étais donc en même temps aux Jeunesses libertaires et à Femmes libres. J'étais sur la brèche 24 heures sur 24. Mon père a fini par protester. Je lui ai dit : « Papa, moi je suis dans une organisation qui se bat pour les ouvriers et je me bats avec elle. Ce sont des choses auxquelles tu ne m'as pas habituée » (parce que mon père était ouvrier syndiqué mais sans plus)... Je lui ai dit : « Ce que toi tu aurais dû faire pour que la condition ouvrière ne soit pas dans cet état, je suis en train de le faire. Alors si tu veux, tu viens avec moi. Je ne t'en empêche pas ! » Bien sûr il craignait qu'on couche... etc. Alors je lui ai dit : « Viens avec moi et tu verras ce que je fais ». Il est venu et quand il a vu tout ce travail que j'avais avec toutes ces femmes, il m'a dit : « Qu'est-ce que je fais là ? Je te laisse ». Après cela, je n'ai plus eu de problème... du moins avec lui, car il a fallu que je lutte quand même.

Les Femmes libres contrairement aux féministes bourgeoises, que je n'ai pas connues, alliaient la lutte sociale et politique au féminisme et elles ont lutté contre le machisme même chez les libertaires. Parce qu'ils avaient beau dire que l'homme et la femme, c'était la même chose, des égaux, le machisme existait quand même. Les copains étaient très contents d'avoir une compagne qui les comprenne eux, en tant que militants, mais pas qu'elle soit militante. Ils pensaient toujours que les femmes n'étaient pas capables sauf quelques-unes. Par exemple, Federica Montseny : ils la considéraient comme capable parce qu'elle était cultivée, mais les autres ?... Les hommes pensaient qu'elles ne comprenaient rien aux problèmes économiques et sociaux. La plupart d'ailleurs n'avaient pas de compagnes militantes.

Ceux qui avaient des femmes militantes... eh bien, elles étaient là pour recevoir tous les copains qui arrivaient, faire la bouffe, faire les hôteses. C'est vrai aussi que les militants étaient souvent en prison. La condition de l'homme de la C.N.T., c'était trois ans de prison, deux ans de liberté, quatre ans de prison, trois ans de liberté et par conséquent ils avaient besoin d'une compagne qui soit toujours là pour les coups durs. Si leurs femmes étaient aussi militantes on pouvait les arrêter et alors quels problèmes ils se créaient ! Comment faire ? Nous en avons discuté dans les plénums... Comment faire si la compagne était mère de famille. C'est vrai que les militants ne pouvaient pas fonder de foyer. Un foyer dans une situation de légalité où tu ne risques pas la prison ce n'est plus la même chose. On peut partager les responsabilités : garder les enfants chacun son tour. En principe... j'ai des doutes... mais enfin à cette époque le problème c'était celui-là. Les copains de la C.N.T. ne voyaient pas plus loin que donner aux femmes une conscience sociale. Les anarcho-syndicalistes ne sont pas allés au-delà. Ils voulaient que les femmes prennent conscience de leur situation d'ouvrière et de la nécessité de se syndiquer. Chez les anarchistes, on approfondissait les problèmes de la femme en tant que militante, on parlait de la liberté sexuelle. On allait au-delà de la condition de la femme au travail. Dans la revue *Femmes libres* on abordait toutes les questions touchant aux

problèmes sociaux et à l'émancipation des femmes. Même la sexualité était abordée. Nous étions des précurseurs. On y parlait du rôle de la compagne avec le militant, du rôle de celle qui est militante et de celle qui ne l'est pas. On y parlait de la religion de l'enfant puisqu'il y avait des camarades athées qui avaient des femmes catholiques. L'Espagne est catholique. Celui ou celle qui croit en Dieu, s'il ne fait pas le baptême, la communion, c'est grave parce que chez nous c'est très profond. Et les hommes libertaires pour trancher le problème faisaient appel à leur droit de chef de famille... alors que pour un militant anarchiste il n'y a pas de chef de famille ! Moi je pensais que la femme avait son mot à dire ou alors le militant n'avait qu'à ne pas prendre une catholique.

De même je pensais qu'il fallait éduquer garçons et filles avec la même liberté. Chez nous, mon frère qui avait deux ans de moins que moi avait sa liberté. Pas moi. Il a fallu que je la prenne. Elle ne se donne pas la liberté, il faut la prendre. C'est comme l'Etat, il ne donne rien, il faut prendre. Eh bien l'homme en général ça lui coûte de voir une femme qui veuille sa liberté. Aujourd'hui, c'est vrai, j'aperçois des hommes qui commencent à comprendre, il y a des couples qui commencent à se faire. Je parle de l'Espagne. Parce qu'en Espagne, les hommes par exemple n'allaient pas faire les courses. Maintenant oui, mais à l'époque pas du tout. Même les Espagnols qui se sont retrouvés en France, ils ne prenaient pas le panier. C'était un déshonneur de prendre le panier et d'aller faire les courses. En France, ce genre de problèmes ne se posait pas. Les hommes en France étaient plus serviables, condescendants mais ils avaient quand même le rôle de chef de famille. Et malgré tout, il ne faut pas oublier que la révolution espagnole avait établi le droit à l'avortement, que c'est Federica Montseny qui l'avait instauré. Le mouvement libertaire avait beaucoup travaillé à répandre l'idée que chacun est libre de son corps et que par conséquent les femmes pouvaient avorter. Tous nos classiques ont parlé dans ce sens.

Il y a des filles qui m'ont dit dans des colloques sur Louise Michel : « Pourquoi n'a-t-elle pas parlé davantage du mouvement féministe ? » C'est qu'il lui était arrivé la même chose qu'à Federica Montseny. Elle était intégrée dans le mouvement anarchiste et ne voyait pas la nécessité de s'émanciper en tant que femme.

Mais je ne suis pas d'accord avec certaines féministes non plus. Je veux être femme, avoir mon rôle en tant que femme. Je ne veux ni m'habiller en homme, ni devenir chef d'entreprise pour donner du bâton à l'ouvrier. Mais je veux être libre, je veux être moi, libre de faire ce que je veux de mon corps, de ma vie, libre en tant qu'individu. Il faut bien définir ce rôle de femme. Parce que si être féministe ça veut dire lutter pour avoir accès aux postes de commandement des hommes et faire pire qu'eux, ça ne m'intéresse pas. Si j'ai un compagnon, je ne veux pas m'imposer à lui mais je ne veux pas qu'il s'impose à moi. Ensemble, il faut discuter de ce qu'il y a à faire. Si nous sommes tous deux des militants et qu'il y a quelque chose à faire qui nous empêche d'y aller ensemble, c'est chacun son tour pour la vaisselle, pour les

enfants, etc. Mais je ne veux pas à ce sujet-là d'un compagnon qui m'impose des enfants et qui après m'interdit l'avortement. Cette liberté de l'avortement (en France) c'est une chose qu'on doit aux féministes. Là je suis d'accord avec elles. Mais sur d'autres points, je suis contre. Par exemple, j'ai une copine qui milite en France dans les mouvements de femmes, elle m'a invitée une fois en me disant : « Tu viens, mais sans ton compagnon parce que les hommes on n'en veut pas. » J'ai répondu : « Si on ne veut pas des hommes, je refuse car je ne vais pas dans une réunion où on n'accepte pas les hommes. »

Une fois un compagnon m'a dit : « Oh, les femmes ! Libérez-vous vite, que nous soyions libérés nous aussi ! Parce que nous aussi, on a des contraintes ». Je lui ai dit : « Oui, mais la libération que tu veux ce n'est pas la même que celle que nous demandons ». C'est vrai que les hommes subissent des contraintes. L'Etat les attaque, ils sont pris de tous côtés, ils ne sont pas libres. Bon, mais les femmes... même en France, où il y a des femmes de renommée qui sont arrivées à se faire reconnaître en tant que femmes.

Autour de moi, quand je parle de la libération des femmes, je ne trouve aucun écho. Je parle des ouvrières. Maintenant, je suis à la retraite mais avant je travaillais dans un atelier de confection. Nous étions une trentaine de femmes. Quand je parlais de cette question de la libération des femmes, elles ne comprenaient rien.

Quand j'étais jeune à la C.N.T. et dans les Jeunesses libertaires, nous étions abreuvés de la Révolution française, Rousseau, Zola. Quand nous sommes arrivés en France, nous croyions que nous étions arrivés au pays des libertés, ça me gêne de le dire, mais nous avons été accueillis comme du bétail. En plein février 1939, par le froid, les hommes ont été parqués dans des camps, St-Cyprien, Barcarès, etc. C'est vrai que c'étaient des circonstances de guerre, 500 000 personnes se sont retrouvées à la frontière, et il fallait faire face. Pour nous, après, il a fallu s'adapter, je me suis adaptée. J'ai eu des enfants qui sont français. Mais tout de même... la mentalité des Français à cette époque... Quand j'ai passé la frontière, il y avait les gendarmes de Perpignan et ils parlaient catalan. C'est pour cela que nous les comprenions. Au moment de relever mon identité un gendarme me dit : « Signe ». Et comme j'allais signer, son camarade lui dit : « Ce n'est pas la peine de lui demander sa signature, tu sais très bien que tous les Espagnols sont des analphabètes ». Alors je suis intervenue et je lui ai dit : « Vous avez un auteur en France qui s'appelle Victor Hugo, qui a dit que l'Afrique commençait au-delà des Pyrénées. Mais moi je dis que vous ignorez qu'il parlait de ce côté-ci ». Il est resté coi. Il n'en revenait pas que je cite un auteur français et qu'en plus je lui dise que ce n'étaient pas nous les Africains mais eux. C'est vrai que le peuple espagnol avait un manque de culture mais ce n'était pas de sa faute. C'était celle de ses gouvernants qui n'avaient jamais rien fait pour lui. Et si je compare à ce moment-là le peuple espagnol au peuple français, je trouve que sur le plan des connaissances sociales les Espagnols étaient plus conscients

que les Français. C'est vrai aussi qu'en France j'ai rencontré quelque chose qui n'existait pas en Espagne : le libéralisme. J'ai trouvé en France une bourgeoisie libérale que je n'avais pas rencontrée en Espagne, où, en plus, les petits-bourgeois se prenaient pour des capitalistes ! Les universitaires aussi étaient différents, les Français se mêlaient plus au peuple qu'en Espagne. Mais dans la classe ouvrière, même actuellement en France j'ai l'impression que les choses n'ont pas tellement changé sur le plan des relations entre hommes et femmes. Même pour l'avortement les femmes méconnaissent complètement leurs droits. Les hommes imposent leur volonté.

C'est pour cela finalement que les féministes ont raison d'insister parce que même avec le gouvernement socialiste l'information ne circule pas tellement. Il faudrait faire un effort sur ce plan-là. Je parle de cela en tant qu'ouvrière — les autres milieux je ne les connais pas — eh bien quand je parle aux ouvrières de ces problèmes elles se demandent comment j'arrive à savoir tout cela. Même le planning familial elles ignorent. Il y a sept ans que je suis en retraite mais quand je travaillais je leur expliquais et je leur disais que si j'étais au courant c'est parce qu'en Espagne déjà j'étais militante politique et qu'en France je continuais à l'être. Donc je me renseignais. Mais elles, elles ne connaissent pas leurs droits. Même maintenant elles croient que l'homme c'est le chef !

Il faut absolument que l'information circule parmi les ouvrières parce que les bourgeoises elles sont informées et en plus pour elles c'est facile d'être libérées... Elles ont la liberté économique !... et toutes sortes d'avantages. Chez les ouvrières ce n'est pas le cas. Il n'y a pas encore assez de crèches ici et nous en Espagne nous en avons déjà parlé pendant la révolution. Oui, je dis la révolution, je ne dis pas la guerre ! Eh bien pendant la révolution tous ces problèmes, crèches, habitat, libération de la femme, nous les avons posés... Je peux dire avec rage parce qu'en trois ans on a voulu faire le travail de vingt ans et cela n'a pas été possible. Mais quand même il en est resté des choses si bien que je suis fière d'avoir vécu la révolution espagnole parce qu'en trois ans de révolution j'ai vécu vingt ans de ma vie !

Quand je me souviens de toute cette période depuis mon entrée en 1934 à la C.N.T.... j'avais 14 ans. Au début quand j'ai adhéré j'étais entrée au Syndicat de la métallurgie (bien que je travaille dans la confection) parce que tous mes copains étaient mécaniciens. C'est là que j'ai connu un gars qui plus tard est devenu mon compagnon. Nous étions tous les deux des militants. De tout ce groupe de jeunes, le couple le plus fort c'était nous. Mais il est mort pendant la guerre.

Les gars de la C.N.T. essayaient partout de se mêler aux jeunes même dans les bals. Il y en avait qui n'allaient pas dans les bals parce qu'ils ne voulaient pas danser, ils étaient très ascétiques. Pas question de sexe, pas question de boire, de fumer. Ceux-là prenaient tout au sérieux. Moi là-dessus je n'étais pas d'accord parce que tout de même je suis femme et j'ai envie de plaire. Enfin... maintenant je fais des

réserves sur beaucoup de choses (pas au point de vue idéologique), mais la grande valeur de la C.N.T., entre autres, c'est de nous avoir dit : « Vous voilà sortis de l'école, il faut que vous preniez conscience de votre situation. Venez avec nous aux Jeunesses libertaires, on a des écoles ». C'étaient des cours du soir. J'avais quitté l'école à 12 ans et je savais lire et écrire, mais j'allais à ces cours pour apprendre ce qui m'intéressait. Je leur dois ma culture. On devenait des autodidactes. C'est à la C.N.T. que je dois ma culture. Elle nous poussait à apprendre, à nous dépasser. Que ce soient des autodidactes venant de la classe ouvrière, des intellectuels, tous ont été capables d'arriver au maximum, c'est ça qui me fascinait. Ils sont arrivés à faire des choses formidables. La preuve c'est qu'aujourd'hui la C.N.T. existe encore. C'étaient des précurseurs ; une minorité, mais les gens n'avancent pas sans les minorités. Heureusement qu'il y a des minorités sinon où en serait-on aujourd'hui ?

Avant la révolution la C.N.T. était interdite. Si je ne suis pas allée en prison c'est une chance. Alors on fonctionnait malgré l'interdiction. On relevait les cotisations dans les bars, n'importe où. On se retrouvait et on disait : « Tu es à jour de carnet ? ».

Enfin, chacun raconte ce qu'il ressent mais tout le monde doit dire ce qu'a été la révolution en Espagne. Ceux qui l'ont faite c'est la F.A.I. et la C.N.T., il n'y a pas de problème. Les communistes ? Il n'y en avait pas. C'est Franco qui a fait le plus de communistes.

Les jeunes disent que nous ressassons le passé. Aussi j'en parle le moins possible parce que ce qui m'intéresse c'est l'avenir, même si mon avenir est plutôt derrière que devant moi ! Et je me rapproche plutôt des jeunes, ce qui me crée des problèmes avec les vieux : j'essaie toujours de disculper les jeunes. Ils font des erreurs mais c'est par manque d'expérience militante. Ils sont arrogants ? c'est normal. Moi aussi à leur âge j'étais arrogante et je continue à l'être même à 63 ans ! Il ne faut pas dresser les vieux contre les jeunes parce que nous avons tous besoin les uns des autres et finalement je suis contente quand les jeunes se révoltent et qu'ils disent « merde », même si c'est à moi. D'ailleurs ça m'est arrivé dans ma famille. J'ai eu des conflits avec ma plus jeune fille (et aussi avec les autres). Ma fille aînée a vécu à Paris pendant quelques années et elle faisait partie du groupe de Daniel Cohn-Bendit en 68. Avant, elle était avec moi à Marseille et on faisait des campings libertaires. Dans ces campings on prêchait, c'est logique, la liberté sexuelle. Seulement nous, les parents on en était restés à la méthode Ogino. A l'époque je la pratiquais. (C'est comme ça d'ailleurs que j'avais eu mes enfants !) Et je disais : « D'accord pour la liberté sexuelle ! » Mais pas avec n'importe qui ! Car moi par exemple si je suis forcée d'accueillir un enfant que je n'ai pas voulu, je ne veux pas avoir un enfant de n'importe qui. Je veux un enfant voulu. Si tu couches avec un gars sans méthode anticonceptionnelle et que tu te retrouves enceinte, qu'est-ce qui se passe ? C'est de ça qu'on discutait à l'époque avec les jeunes. Je ne voulais pas dire : « Je ne veux pas

que ma fille ait des relations sexuelles », mais les jeunes ne comprenaient pas. Ils comprenaient « la dictature » ! alors que je leur disais simplement de faire attention. Mon compagnon, il était plus « réac » encore. Il disait : « Si tu reviens avec un enfant, qui est-ce qui va le supporter ? Ce n'est pas toi, c'est nous ! » C'était vrai. La liberté sexuelle, c'étaient les parents qui en supportaient les conséquences. Chez les jeunes il y avait une certaine inconscience. La liberté, les jeunes anarchistes étaient pour, mais surtout les hommes parce que ça les arrangeait. Et il aurait fallu discuter de cela aussi : la liberté sexuelle, ça arrange qui ? Ce n'est pas que les Espagnols étaient autoritaires comme l'avait dit D. Cohn-Bendit mais c'est que les Espagnols étaient dans des situations économiques souvent difficiles et ils se disaient : « Si ma fille revient avec un gosse, qu'est-ce que nous allons en faire ? » C'est plutôt les questions matérielles que morales qui les préoccupaient. Ce n'est pas le fait que les Espagnols étaient des gens autoritaires ou bornés. La liberté on la prend si on a les moyens d'être libre. C'est tout cela que j'aurais voulu faire comprendre à mes filles.

La plus jeune, elle a maintenant 31 ans, a eu beaucoup de problèmes avec moi. Quand j'aurai dit qu'elle fait une analyse j'aurai tout dit. Tous ses problèmes c'est moi ! C'est vrai dans un sens. Mais au début, quand ce conflit a éclaté entre nous, elle m'a fait beaucoup souffrir parce qu'elle portait un jugement sur moi que je n'estimais pas mérité parce que je l'ai élevée avec toute la liberté possible. Quand il y a eu mai 68 elle n'avait que 15 ans. Elle est partie, elle est restée absente longtemps. Elle a fait la commune à Marseille, je n'ai rien dit. Mais nous avons fini par nous heurter et elle a commencé à dire : « Tous mes problèmes viennent de ma mère, c'est dans Freud ». Les années passaient sans qu'on puisse se parler parce qu'elle estimait que si elle avait des défauts c'était la faute de sa mère... Pas le père, toujours la mère ! Moi je crois qu'il y a un peu du père et un peu de la mère... Heureusement on a pu arriver enfin à en parler toutes les deux et elle m'a expliqué ce qu'elle ressentait. Elle m'a dit : « Tu as une forte personnalité, tu as pris le pas ». Autrement dit elle a déduit de son analyse que ma forte personnalité aurait dû s'éliminer pour que les enfants, eux, prennent le dessus. C'est peut-être vrai, mais je n'avais pas conscience de cela je l'avoue. Je lui ai quand même répondu : « Ecoute V..., si ma forte personnalité t'a gênée, je le regrette mais c'est ma personnalité. Moi je n'ai jamais demandé de comptes à ma mère, jamais. J'ai eu des problèmes très graves et je me suis retrouvée seule, sans famille, mon compagnon était mort en Espagne. J'ai épousé un Français, d'accord. Mais quand je me suis retrouvée dans des situations difficiles, même si mon éducation avait laissé à désirer, ma mère avait trop de problèmes pour que j'aille lui dire : « C'est ta faute ». Tu es assez intelligente pour comprendre, mais qu'est-ce que j'y peux ? Explique-moi. Si toi, tu n'arrives pas à te manifester parce que j'ai une forte personnalité, faut-il que je m'annule ? Je regrette, mais je ne m'annulerai pas parce que, moi aussi, j'ai le droit de vivre. Peut-être que si tu m'avais

parlé sur le moment de ce qui n'allait pas j'aurais agi autrement mais maintenant c'est trop tard ».

Mais nos relations se sont arrangées parce que nous avons réussi à parler et par ma fille j'ai appris quelque chose. Je lui dis souvent : « Toutes mes connaissances étaient restées presque nulles et grâce à toi je recommence à apprendre et à connaître les jeunes ». Je suis contente finalement que cet affrontement se soit produit parce que je me suis remise en question et je dois cela à ma fille. Avec les autres filles, j'ai eu des problèmes parce que, quand elles étaient très jeunes, je suis partie et que c'est mon compagnon (un Français) et pas leur père qui les a élevées. Elles me reprochaient de ne pas leur avoir fait croire que c'était leur père. Je leur ai dit que je n'avais jamais voulu tricher dans la vie et que, par conséquent, j'avais préféré que tout soit clair dès le départ. C'est comme ça. Je veux être moi-même, non pas ruser. De ce point de vue je ne veux pas être femme.

Mais avec mes filles constamment on s'est remises en question. C'est rare chez les camarades espagnols. Généralement leurs enfants et eux ont des vies complètement à part et ils n'aiment pas parler de certaines choses. Par exemple du mouvement homosexuel. Ils ont souvent là-dessus des réactions virulentes. Pour moi chacun fait de son corps ce qu'il veut. Certains disent qu'ils ne sont pas d'accord mais on ne leur demande pas d'être d'accord, simplement d'être tolérants. J'ai un frère de 52 ans qui me dit maintenant qu'à cause de moi avec nos parents on discutait de tout. C'est vrai. Je me souviens que je m'étais abonnée à une revue naturiste et mes parents étaient choqués... donc discussions ! Ça me fait rire maintenant mais à l'époque il a fallu que je lutte pour leur faire comprendre que c'était naturel.

Avec mes filles, j'ai voulu leur donner le maximum de liberté. Je pense que les jeunes ont eu raison en 68. Il fallait plus de liberté, même en France au pays des libertés. Mais malgré ça il y a des problèmes. Ma plus jeune fille circule beaucoup. Et il est arrivé qu'au travail, à l'université, quelqu'un lui dise : « Ah ! tu es la fille de Pépita ! » Elle m'a dit : « Tu te rends compte ! Même mes copains te connaissent ! » Elle ne supportait pas. Je suis ce que je suis. Que je sois comme cela, ça lui plairait peut-être chez une étrangère mais pas chez sa mère. C'est le même problème que le machisme : ça leur plaît une femme libre, mais pas la leur. Pour les enfants, une femme entière, ça leur plaît chez les autres. Pourtant je suis maternelle. Mais ce que ma fille peut être contradictoire tout de même ! Elle me reproche de l'avoir trop maternée... Il faudrait savoir... Raisonne ! Elle me dit : « C'est parce que dans mon analyse... » Et je réponds : « Oh ! il y en a marre, j'en ai ras-le-bol des psychanalystes, j'en ai ras-le-bol ». Parce que, lorsque je me trouve avec elle et tous ses copains, psychanalystes, sociologues, je leur dit : « D'accord, je ne connais rien, mais ras-le-bol. Avec vous, on n'arrive pas à parler naturellement, vous déformez tout. On ne peut pas placer un mot sans que ce mot soit interprété... Parce qu'elle a dit cela... parce que ça vient de... ». J'aime bien parler avec les gens mais

sans qu'à tout bout de champs ils transforment ce que tu dis... D'ailleurs j'ai constaté que dans ces milieux-là il n'y a aucun couple qui marche, ils sont complètement déboussolés et ne savent pas à quoi s'accrocher... écologie, pacifisme... C'est vrai qu'aujourd'hui les jeunes sont dans une situation difficile. S'il n'y avait pas les Assedic il y aurait la révolution : tu vas à l'aide sociale, on te paie ton loyer, etc. Mais les gouvernements de droite comme de gauche savent très bien que les richesses doivent être distribuées. Les socialistes vont faire l'impôt sur les grandes fortunes mais c'est une petite chose. Il faut arriver à autre chose. Les capitalistes et le patronat le sentent bien. Il faut prendre là où il y a. Mais il faudra redistribuer les richesses. La richesse... c'est de pouvoir vivre, d'avoir une vie potable. Pas de gaspillage mais de vivre bien, tout le monde y a droit.

Barcelone, janvier 1983.

NOTES

1. Au cours d'un procès qui se déroule actuellement à Barcelone, le procureur général aurait requis une peine de dix ans de prison ferme contre une femme qui aurait avoué que, en 1968, souffrant d'une grave maladie cardiaque, elle s'était soumise à une intervention chirurgicale pour interrompre une grossesse qu'elle estimait dangereuse pour sa vie (Cf. *El Pais*, 19-2-1983, p. 23).

2. Quant aux partis de gauche « traditionnels », ils se contentent, sans plus, de soutenir le projet gouvernemental, dans un souci probablement plus électoral qu'idéologique, les derniers sondages effectués en Espagne ayant donné les résultats suivants : 69 % des Espagnols seraient partisans de l'avortement thérapeutique, 50 % pour l'avortement en cas de viol, 65 % en cas de malformation du fœtus, 27 % seulement seraient favorables à l'avortement libre (*El Pais*, 3-2-1983).

3. Cf. *El Pais*, p. 16, 12-2-1983.

4. Plus heureux que les autres droits cités, le droit de vote avait été maintenu par Franco qui d'ailleurs ne consultait pas souvent les électeurs.

5. Cherchant quelques références concernant la législation du divorce et de l'avortement au temps de la Seconde République espagnole, je dois dire que c'est d'abord en vain que j'ai consulté une dizaine d'ouvrages, de tendances diverses, traitant de la période : je n'ai rien trouvé sur le rôle des femmes pendant la Révolution espagnole. Quoique d'un féminisme relativement tiède, j'ai trouvé cette lacune choquante. Je n'ai pas trouvé grand-chose non plus sur les collectivisations agricoles ni sur les collectivisations dans les usines, qui sont pourtant parmi les réalisations les plus intéressantes de la révolution espagnole : à croire que cette révolution ne s'est traduite que par des opérations militaires, des manœuvres politiques à travers les aléas de la politique internationale ! Un ouvrage fait exception : *Recuerdo tu y recuerdo a otros. Historia oral de la guerra civil española*, de Ronald Fraser, Barcelona, 1979, éd. Critica, coll. « Temas hispanicos ».

6. C.N.T.-A.I.T. (Association internationale des travailleurs) : organisation anarcho-syndicaliste espagnole.

7. Propos extraits de sa conférence du 11 janvier 1983, recueillis et traduits par N.B.

8. Pour plus de précisions concernant Federica Montseny et ses positions vis-à-vis du féminisme ainsi que pour cette courte présentation, nous nous référons à l'ouvrage de Mary Nash : *Femmes Libres. Espagne 1936-1939*, Claix, 1977, éd. La Pensée Sauvage,

coll. « L'Envers de l'histoire », 203 p. + annexes. Il s'agit d'une anthologie des publications de Femmes Libres, centrée sur les problèmes féminins. Ces textes sont précédés d'une introduction qui situe le mouvement dans son contexte historique.

9. Un autre signe que cette influence a laissé des traces au moins dans les mentalités pourrait se trouver dans l'échec perpétuel en Espagne du parti communiste en tant que parti de masse.

10. On peut dire que cette revendication de « l'amour libre », comme le recours à l'action directe qu'ils sont censés préconiser en tous lieux, en tous temps, ont longtemps contribué à la « réputation » des militants anarchistes, les deux choses étant facilement assimilées à la licence (il n'y a de licence que sexuelle !) et au désordre : l'anarchie au sens vulgaire du terme. Porteurs de bombes et/ou débauchés : ainsi sont-ils encore souvent perçus par le *vulgum pecus*.

11. On lit dans le rapport du congrès de la C.N.T. qui s'est tenu à Saragosse en 1936 : « Etant donné que le premier acte de la révolution libertaire sera d'assurer l'indépendance économique des êtres, sans distinction de sexe, l'interdépendance économique créée entre l'homme et la femme disparaîtra. Ce qui veut dire que les deux sexes seront égaux en droits comme en devoirs ». Cité par Mary Nash, *op. cit.*, pp. 56, note 6.

12. Compagnon : traduction de *companero*, appellation utilisée par les anarchistes entre eux.

13. Mary Nash, *op. cit.*, pp. 68-69.

14. *Idem*, p. 87.

15. La revue *Femmes Libres* a publié treize numéros en Espagne. Il s'agissait d'une revue de réflexion générale, d'un lieu de débat sur des thèmes qui ne se limitaient pas aux problèmes féminins, mais où l'on abordait les thèmes politiques et qui était en même temps un instrument de propagande libertaire et d'information sur le mouvement lui-même. Parallèlement à la revue, Femmes Libres a également édité un certain nombre de brochures de vulgarisation destinées à un public moins averti, traitant du développement de l'enfant, de l'éducation, etc.

16. Il va de soi que ce mouvement n'a concerné que les régions sous contrôle républicain.

17. *Op. cit.*, pp. 164-165.

VEILED ACTIVISM

Egyptian women in the contemporary Islamic movement

Fadwa El GUINDI

No observer of Egypt's contemporary scene can miss the visible presence of completely or semi-completely veiled young women who seem to have appeared in the '70s from nowhere and continue to increase in number to this very day. Western observers familiar with Egypt and particularly with cosmopolitan Cairo find this recent development bizarre and difficult to comprehend. Attempts by disapproving Egyptians to dismiss it or explain it away failed since denial does not remove a phenomenon's existence. Rather what began as scattered acts by a few young women has evolved into a full-fledged broad-based movement largely by educated youth, men and women, from the urban middle class and has rapidly gained a yet wider appeal and support crossing classes, strata, institutions, careers, and ages. That the movement bore a strong moral-Islamic stamp disturbed progressives and alarmed the secular-minded. Both considered this trend a regressive development for Egypt. Certainly its most visible manifestation, the voluntary veiling by women, provoked the strongest reactions.

The veil and veiling

Beginning in 1973 (after the Ramadan Arab-Israeli War)¹ school girls in Cairo and other major cities began to express a growing social and moral conservatism when they voluntarily adopted a white headscarf to cover their hair as they went to school or when they appeared anywhere in public. Gradually university women in the major Egyptian

universities — Cairo, 'Ain Shams, and Alexandria — who increasingly joined the various coeducational colleges, modified the style. The headscarf evolved into a full standardized, uniform dress: a long unfitted robe of opaque cloth with long wide sleeves in austere solid colors, and a headdress covering all the hair and going slightly low on the forehead, outlining the face around the chin and over the robe at the front and the back down to the waist. For most, the face and hands remain uncovered. Less widespread, but more striking, is the additional face veil made from the same cloth and color as the headdress, called *al-niqab*, and dark handgloves, leaving nothing exposed at all of a woman's body. The young college women dressed this way would be covered from head to foot by heavy dark material and would be called *al-munaqabbat* ².

Egyptian feminists, having struggled since the turn of the century to achieve political rights and a degree of equal opportunity, look upon this phenomenon with alarm, and consider it a setback to their long and arduous struggle to liberate women. It seems quite ironical that veiling would voluntarily appeal to educated urban women today when one recalls the not too early history — the dramatic public unveiling which was boldly and defiantly carried out in 1923 by the three founding feminist mothers — Huda Sha'rawi, Cesa al-Nabarawi, and Nabawiyya Mussa — seriously dedicated to elevate the status of Egyptian women. Since then, face veiling was adopted by the lower class urban women only until the '60s when it began to be abandoned by them as well. As to the upper class women originally adopted face veiling and who dropped it as a revolutionary gesture to mark the beginning of a new era for the Egyptian women, face veiling was totally and irreversibly abandoned until these young educated urban women of today's Egypt introduced this new style of veiling.

To consider recent veiling as return to the veil oversimplifies and can mislead, since despite the superficial similarity between the abandoned veil and the contemporary veil two phenomena can be distinguished. First, there is the traditional veil which has been abandoned since 1923. This was introduced into Egypt after the era of Pharaonic Egypt with the conquest by Persians and Greeks. Prior to that period the region of al-Maghrib, Egypt and Arabia knew neither veiling of women nor their seclusion ³.

When it was first introduced, veiling functioned to distinguish urban aristocracy from the lower strata of society whether urban or rural, and until it was abandoned by feminists in Egypt the veil retained the original elitist character. Interestingly in this regard, when unveiled Egyptian peasant women ventured to the city they used to eagerly veil as a sign of urbanizing and moving up, albeit for a few days or hours.

After its introduction, it seems that Christianity during Byzantine Egypt supported it and institutionalized it. The term used for the general dress, *al-habarah*, is rooted in Christian church-related terminology.

As used in the vernacular it refers to what eventually became women's national dress: a long skirt, headdress, and face veil. The latter is called *al-burqu'* and is a long rectangular piece of white muslim which is tied at the back of the head covering below the eyes down to the chest. It was this face veil that was abandoned in 1923. Eventually the whole dress, *al-habara*, was dropped and Egyptian urban women of the middle and upper classes dressed freely according to European secular fashion trends, hence no more having any national dress until the present.

At the risk of repetition it is worth noting that the veil is a foreign element that has entered the Arab East through Europeans and Asians and which has found support in Christianity. Much latter, veiling was further reinforced during Ottoman Egypt. Even though the veil is not indigenous to Egypt, nor to Arab culture, it certainly cannot be associated with Islam, since its introduction to the area is speculated to have been around nine to ten centuries before Islam. Ironically, for the Western observers, its reinforcement appears to have originated with Christianity rather than with Islam.

Origin aside, however, veiling over time has acquired cultural significance, relevance, and meaning which merit serious attention. It has become a widespread institution in modern urban Arab culture which, to be fully understood, requires careful examination.

The abandoned traditional dress and veil, *al-habara* and *al-burqu'*, symbolized the exclusion of aristocratic women from mundane affairs of public or national character while elevating them from mainstream society. Therefore, in their case, discarding the veil symbolized emancipation in the sense of ending seclusion in society and exclusion from national matters.

Interestingly, the Arabic phrase used for lifting the veil then is *raf' al-higab* which translates as lifting the partition, separation, or seclusion, as it indeed has done.

The shift back to a standardized form of public dress was initiated by young educated women and is one aspect of the contemporary Islamic movement. This style of dressing is called *al-tahaghub*. It expresses the general mood of the movement as it prevails in Egypt and, in one form or another, in the entire Islamic East today. In Egypt this phenomenon became visible on university campuses where men and women who are part of this movement attempted to desecularize the character of the otherwise secular institution and segregate the sexes in the coeducational university.

Participation by these youth, referring to each other in fraternal sororal terms as brother and sister, is clearly activist, but not coercive, even though some coercive elements may have evolved among them. In general they were most effective by becoming living exemplars of the model moral community of Muslims through symbols and by ritual.

Adopting the Islamic dress, *al-ziyy al-Islami*, these young men and women became an exemplary expression of the moral community which they aspire to create while drawing a boundary line identifying this

community's current membership. The egalitarian character of this community is expressed in the fraternal-sororal nature of its members' interaction as well as in the fact that both sexes dress in Islamic style⁴.

The Islamic dress is not identical to both sexes. Rather it is the dress rule that is equally followed by both men and women: that no tempting parts of the body are to be exposed to the opposite sex in any fashion. Accordingly both sexes wear solid colors, loosely fitting robes made out of opaque material. That the woman exposes less of her body is based on the perception that there is more in her body that is tempting.

This premise aims to ensure that men and women would be interacting in the public community as nonsexual comrades. As a rule, it applies to situations of cross-sex interaction between persons who, by definition of their relationship to each other, can marry, that is, where marital sex is not taboo. This extends to any public interaction between strangers of opposite sex. In the case of a man and a woman who are in a taboo relationship to each other, as for example father-daughter or brother-sister, this rule is not applicable. In this case women do not veil.

Justification for this cultural rule lies in the Islamic notion of societal propriety and human nature. Men and women are considered active sexual beings, equally strong in sexuality which is highly desirable and should be enjoyed, but only in the context of socially approved marriage. Islam, like Christianity, recognizes the disruptive effects of temptation between the sexes. However, Christianity solves the paradox by denying sexuality, especially to women, through notions of women's purity from sex and passivity in sex. Virgin Mary epitomizes the idea of purity by separating maternity from sexuality, hence making the latter dispensable.

Islam, on the other hand, faces the disruptive potential of temptation and the subsequent unbridled sex for society and community cohesion, while maintaining the vitality, strength and desirability of sexuality for both men and women. Instead of denying it, Islam confronts it and offers solutions to organize it and subject it to rules. One rule specifies the nonsexual physical and behavioral appearance of marriageable men and women when they interact. Its application is vividly represented in the contemporary Islamic movement among youth in terms of the Islamic dress and the code of modesty which underlies it.

Opposing this line of argument and this kind of movement are the secular-minded and liberal progressives who consider veiling to be one equation: veiling = seclusion = regression. However, as is being argued here, veiling is not a monolithic phenomenon. The traditional veil-dress called *al-habara* was secular in character and was socially discriminating while serving to seclude women.

In contrast, the contemporary veil is entering in the name of Islam and is egalitarian in character. Although it ritually and symbolically separates women from men it does not seclude women from mainstream society: women wear it when in public as they participate in society. To these women the veil is liberating, while dressing in attractive feminine style exposes a woman's body to the lust of strange men who derive

pleasure from looking at her as sex object. Dressing Islamic style is dignifying to women and humanizing.

Accordingly, both veils, the secular one lifted by feminists and the contemporary Islamic, symbolize emancipation: the first from exclusion and seclusion⁵, the contemporary from immodesty and exposure. Removing the veil in the first case is humanizing in that each woman's individuality will be expressed and women's participation in public affairs will be realized; adopting the veil in the present case is humanizing in that it elevates women from sex objects to dignified women who fully participate in public life. As these Muslim sisters veil they are simultaneously invading the most difficult and most prestigious careers, some of which were previously dominated by men as a look at trends of university education seems to indicate.

Women and college education

The result of revolutionary reform launched in the '50s set trends which continued in the '60s and '70s reflecting a quantitative and qualitative change in education and employment particularly for Egyptian women.

The last two decades have seen an extraordinary population expansion in Egypt. According to Capmas 1977, the population was estimated in 1952 as 21,437,000 and increased to 38,228,000 in 1976: a rate of increase over that time period of about 2.4 percent per year. If we look at education, an area which is central to the development of Egypt where the rate of illiteracy inherited from colonial days is extremely high, we find a literal explosion in student enrollments in higher education. Data from three major Egyptian universities (Cairo, 'Ain Shams, Alexandria) show some emerging trends: enrollments increased at the rate of 7.5 percent per year, far exceeding the rate of general population increase, the increase in enrollment has been from about 40,000 students in '52/'53 to over 225,000 students in '75/'76, a five-fold increase in just over two decades.

In university enrollment data by sex, the trend for each sex begins to differ markedly in the '60s. In '62/'63, the rate of increase in enrollment was becoming about 3,100 more female students per year, then became even more pronounced when female students increased by 6,500 in '68/'69 and by 14,780 in '73/'74. In comparison there was a decrease in the enrollment of male students in '59/'60, and no jump in enrollments in '73/'74 as there was for women.

Table 1. *Ratio of male to female students in three major universities (Cairo, Ain-Shams, Alexandria)*

Year	Ratio
1952/53	13.2: 1
1956/57	7.2: 1
1960/61	5.2: 1
1964/65	4.4: 1
1968/69	2.8: 1
1972/73	2.2: 1
1975/76	1.8: 1

Overall the ratio of male to female students has steadily decreased, as shown in Table 1. The ratio of male to female students has changed from 13.2:1 in '52/'53 (at the beginning of Egypt's Revolution) to about 1.8:1 in '75/'76 after two decades of reform. The latter ratio is close to the constant ratio of 1.6:1 at the primary school level for this time period. With this trend of overall increase but a decreasing ratio of male to female university students, education in Egypt has been shifting drastically. That more Egyptians are getting college education and training is of great value from the viewpoint of growth. That Egyptian women are increasingly getting college education and training for employment at professional levels is even more significant for two reasons pertaining to development: the crucial role women play in building a new generation of women and men, and the employment potential for the previously untapped half of human resources.

Looking at these trends from a broader perspective, a more balanced proportion of men and women on university campuses translates into sociocultural reality in the following way. For nine months of the year young college women are physically out in overcrowded streets in the cities of Egypt, on college campuses, and in public transportation, with men. These are the same women who are socialized and enculturated to keep away from « strange » men before marriage to protect their virginity and reputation and after marriage to protect the family's honor.

In other words, we find that on the one hand there is the cultural tradition to keep the sexes apart, and on the other a social reality which does and can not. The flow into coeducational university continues until this very day although the rate of increase has begun to stabilize in '74/'75. According to the most recent available censuses, men were increasing at the rate of three percent and women at four percent by '79/'80.

A look at educational patterns with a focus on the fields in which men and women major in preparation for their careers leads to interesting observations. Data from the two major divisions in university education — theoretical (*nazari*) and practical (*'amali*) — show the ratio of males to females in '60/'61 to be 4.5:1 in the theoretical division and 8.8:1

in the practical division. In '75/'76 the ratio in the theoretical division became 1.8:1 and in the practical division 3.4:1. The theoretical division includes all the humanities and social sciences while the practical consists of professional fields such as medicine, engineering, pharmacy, etc. The data mentioned above indicate that the wide gap between the sexes in the practical division is narrowing, since more women are moving into practical fields.

The significance of this trend is twofold. First, according to the Egyptian system of higher education, the practical division requires much higher scores in the national high school examination than does the theoretical division. Within the practical division, medicine and engineering alternate in requiring the highest scores, followed by dentistry, pharmacy and veterinary medicine. Using this index alone, students qualifying to enroll in these majors are considered the top Egyptian students.

Table 2. *Enrollment by sex in five practical colleges (majors)*

Year	Medicine, Pharmacy and Dentistry		Engineering		Veterinary Medicine	
	Females	Males	Females	Males	Females	Males
1952/53	603	5,093	9	5,203	29	439
1956/57	932	7,116	35	6,970	30	557
1960/61	1,626	8,221	386	10,920	72	1,055
1964/65	3,855	12,412	1,347	18,576	212	2,048
1968/69	6,768	19,662	2,041	20,451	312	2,071
1972/73	8,364	27,415	2,816	20,144	541	3,647
1975/76	12,171	38,814	5,480	29,555	1,018	4,078
Per cent increase from:						
1960/61	748	448	1,420	270	1,414	387

Sources : *Annuaire Statistique* (various years), Imprimerie Nationale, Cairo. Statistical Abstract of the United Arab Republic (various years), Capmas, Cairo. *al-Kitab al-Ihsa'i al-Thanawi* (Statistical Yearbook), (1952-1974; 1977), Capmas, Cairo, *al-Ti'dad al-'Am lil-Sukkan wal-Iskan* 1976 (General Census for Population and Housing, 1976), 1973, Capmas, Cairo.

Data for these demanding majors, as shown in Table 2, show that the percentage increase from '60/'61 in medicine-pharmacy-dentistry was 748 percent for females and 448 percent for males; in engineering, 1,420 percent for females and 270 percent for males; in veterinary medicine, 1,414 percent for females and 387 percent for males.

Second, one needs to relate these data to two aspects: the Islamic movement and educational trends for women. It is observed that the Islamic movement is most active and assertive in the five majors of medicine, engineering, veterinary medicine, pharmacy and dentistry, and that there is a numerically larger presence of Muslim brothers

and sisters in those majors than in other majors. In other words, the majority of the student Muslim brothers and sisters are among the Egyptian youth who earned the highest national entrance examination scores and will be among those occupying the most highly valued and prestigious professions in Egypt.

Table 3. *Ratio of male to female enrollment by major for 1974-75 and 1979-80.*

Major	1974-75	1979-80
Arts	0.8: 1	1.05: 1
Commerce	2.4: 1	2.7: 1
Law	3.5: 1	3.0: 1
Teacher Training	2.6: 1	1.9: 1
Medicine, Pharmacy and Dentistry	3.3: 1	2.3: 1
Engineering	5.8: 1	5.0: 1
Agriculture	3.4: 1	3.0: 1
Science	2.4: 1	2.7: 1
Veterinary Medicine	4.5: 1	2.8: 1
Overall University	2.4: 1	2.2: 1

Source : *Statistical Yearbook*, 1981, Capmas, Cairo.

In terms of women, their percentage increase in the difficult and prestigious majors show that they are increasingly invading specializations previously dominated by men. If we also consider data by general subject from '74/'75 and '79/'80, as shown in Table 3, we find that male/female ratios have been shifting toward a closer correspondence with the overall university ratio of males to females. In other words, the western trend of women going to « soft » fields or home economics while men go to « hard » fields does not seem to occur in Egypt. Egyptian women are tending to be evenly distributed in all coeducational majors.

Table 4. *Ratio of male to female enrollments in five practical colleges (majors).*

Year	Medicine, Pharmacy and Dentistry	Engineering	Veterinary Medicine
1952-53 :	8.4: 1	578.1: 1	15.2: 1
1974-75 :	3.2: 1	5.6: 1	4.6: 1
1979-80 :	2.2: 1	5.0: 1	2.8: 1

Sources : *al-Kitab al Ihsa'al al-Thanaur (Statistical Yearbook)*, (1952-1974), Capmas, Cairo. *Statistical Yearbook*, 1981, Capmas, Cairo.

Further confirming these observations is the shift, shown in Table 4, in male/female ratios in the five «hardest» majors at three periods in thirty years: '52/'53 marking the beginning of revolutionary programs launched in education, '74/'75 the point at which the rate of increase was becoming stabilized, and '79/'80 which provides the most recent available statistical data to indicate the current trend.

Concluding Remarks

As has been shown and argued, the trend of social change in Egypt had already been set in motion since the '50s and is irreversible. The harvest of development can be seen in the figures for school and college enrollments; it is also evident in employment although data on the latter are not sufficient. Most significant, however, is the change toward the visible presence of Egyptian women in public. Women are on every campus, in many areas of employment⁶, on every means of public transportation⁷. As in other parts of the world, particularly the Mediterranean, it is quite common in Egypt for men to harass women in public and subject them to undesirable indignities. A recent editorial in the Egyptian newspaper, *the Gazette*, vividly describes the situation when it states: «...part of the effort of a working female is to protect herself against the endless ordeal of sexual harassment... on a crowded bus... indecent and molesting behaviors of some rude male passengers⁸». Because men define public space as theirs exclusively, women in it alone, unprotected by a *mahram* (a man who is not in a position to marry her, either because they are already married, *i.e.* a husband, or other close male relative), are treated as intruders. And while women are being physically harassed, they are also accused of bringing it upon themselves by being there.

Therefore, a woman in public has a choice: either looking secular, modern, feminine, and passive (hence very vulnerable to indignities), or becoming a religieuse (a Muslim sister), hence formidable, untouchable and silently threatening. The young women who are now in public, and because of social change will remain there, made the choice to carve legitimate public space for themselves. Legitimacy derives from cultural support and strength to enforce it comes from the collective nature of their movement. If we also consider the factor that these are the achievers of Egyptian urban society even in competition with men, since they succeeded in demonstrating their ability in a culturally recognized and valued way, then we could better account for the confident, self-assured, strong image that these Muslim sisters project in public.

If we look at the increasing reaction against western society and the imposed westernism on Egyptian society we find that women and sociomoral space are central to the arguments made. Correspondingly, central to the ideology of the Islamic movement is the woman as she relates to men in public space. One fundamental feature of the movement is the ritual and actual division of space by sex.

Whereas development puts women in public with men and divides women and men by wealth and lifestyle, the Islamic movement purports to separate women from « strange » men in public, while uniting Muslim men and women ideologically and morally irrespective of wealth and lifestyle. Through symbol, *al-ziyy al-Islami*, and ritual, avoidance between the sexes, public space is being redefined to accomodate women and is being restructured to include those from below.

University of Southern California,
Los Angeles, January 1983.

FOOTNOTES

Fieldwork for data on which this article is based was conducted in Egypt on four research trips (1976, 1979, 1980, 1981-82) a total of fourteen months. Support was provided by a faculty grant from UCLA African Studies Center (1976) and by a Ford Foundation grant No. 770-0651 (1979-1980), and the Fulbright Fellowship (Islamic Civilization Senior Research Scholarship) Grant No. 80-006-IC (1981-1982).

This work utilized anthropological methodology of fieldwork consisting of systematic observation in natural setting, structured interviews, in-depth interviews, and analysis of ideological literature.

1. Some observers have claimed that veiling and the Islamic movement in Egypt directly followed the 1967 Israeli aggression on Egypt. No evidence is offered for such assertions. I presented my argument for the position taken here by distinguishing between the post-1967 mood from the post-1973 mood in Egypt. For this discussion see Fadwa El Guindi « Religious Revival and Islamic Survival in Egypt », *International Insight* 1(2): 6-10 (1980), reprinted, *Middle East Insight* 2(1): 31-36 (1981); « Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement », *Social Problems* 28(4): 465-485 (1981); « Is There An Islamic Alternative? », *Middle East Insight* 1(4): 19-24 (1981); « The Emerging Islamic Order », *Journal of Arab Affairs* 1(2): 245-262 (1982). Reprinted in *Political Behavior in the Arab States*, editor, Tawfik E. Farah. Colorado: Westview Press (in press); « Die Rückkehr zum Schleier: Vom unaufhaltsamen Siegeszug eines konservativen Symbols », *Nahost in Flammen, Der Monat*, 285: 165-178 (1982).

2. For a more detailed description of the Islamic dress for women, *al-muhaghabat* and *al-munaqqabat*, and the difference between them, as well as that of men see El Guindi 1981 « Religious Revival... » and 1981 « Veiling Infitah... » where a correspondence is argued to exist between dress style among women and levels of conviction and leadership.

3. For historian views on the topic see Alaf Lutfi al-Sayyid Marsot « The Revolutionary Gentlewomen in Egypt », in *Women in the Muslim World*, Editors, Lois Beck and Nikki Keddie, pp. 261-276; Ian C. Dengler « Turkish Women in the Ottoman Empire: The Classical Age », in *Women in the Muslim World*, pp. 229-244.

4. In this sense *al-ziyy al-Islami* (the Islamic dress) is not sexlinked and refers to the premise underlying the style of dressing. Unlike in Pakistan, for instance, where women's *kamis shirwal* resembles very much men's tunic differing only in colors, the dress adopted by women is very different from that of men, although both are faithful to the underlying principle.

5. In Egypt feminism and nationalism developed simultaneously and in one movement. For a historical analysis on this subject see Thomas Philipp « Feminism and Nationalist Politics in Egypt », in *Women in the Muslim World*, pp. 277-294.

Veiled activism

6. In the '70s Egypt saw women employed in a range of new areas at various levels: factories, offices, as street cleaners, waitresses, and newspaper delivery women. At higher levels of management Egyptian women have become quite visible as architects, directors of television programs, medical doctors, lawyers among other domains which remain male dominated in the United States. It is interesting that currently the presidents of both T.V. channels and radio broadcasting are three Egyptian women.

7. It is not an uncommon occurrence to see a *muhaggaba* (veiled woman) behind the wheel driving her own car to work in the streets of Cairo.

8. This is the major local Egyptian English language paper. In my interviews with *muhaggabat* (veiled sisters) the same complaint was repeated over and over, while pointing out that with their *ziyy* (uniform) men are not harassing them anymore in crowded buses. Although in general such harassment has declined because of government measures to control it one can see that molesting of women in public is still quite pervasive.

LA REVOLUTION INTERIEURE D'UNE MILITANTE KHOMEINYSTE

Abdolrahmane MAHDJOUBE

Cet entretien a eu lieu à l'automne 1980. A ce moment-là, Sakiné, jeune fille de seize ans, est domestique dans une famille aisée iranienne au nord de Téhéran. Depuis lors, elle a trouvé un travail dans le service public et continue parallèlement ses études scolaires. Dans son cas et dans celui de son père, la révolution a correspondu à une amélioration de leur condition de vie. Son père, employé contractuel, a été titularisé après la révolution et loge dans le bâtiment ministériel où il est gardien-jardinier. Chacun reçoit le salaire minimum garanti, soit 2 500 toumans par mois.

Le discours de Sakiné, en tant qu'il s'élève contre le pouvoir du père tout en s'appuyant sur l'affirmation de la femme comme être politique, est un discours qui appartient aux (jeunes) femmes révolutionnaires islamiques et non islamiques. Cependant Sakiné se sépare des femmes musulmanes de son âge lorsque, à la fin de 1980, elle est encore farouchement khomeyniste et se rallie ainsi à cette frange des classes populaires qui a bénéficié d'une façon ou d'une autre du nouveau régime et serre les rangs autour de lui. Son raisonnement présente deux niveaux : d'une part celui qu'on pourrait appeler « réactionnel », qui tient à une situation déterminée, à un moment donné. Par exemple, lorsqu'elle fait l'éloge de Khalkhali¹ dont elle admire la fermeté par rapport à la mollesse et à l'indécision du gouvernement provisoire de Bazargan². De l'autre, un niveau profond où se structurent les notions de bien et de mal, de juste et d'injuste, un ensemble homogène de représentations exprimant l'idée que Sakiné se fait de l'islam. On y rencontre des

concepts-clés de « déshérités » (*mostaz'af*) de « puissants » (*mostakbar*), de « guide » (*rahbar*), de « martyr », d'idolâtrie (*târhoute*), de « matériel » (*mâddiyâte*), de « révolution intérieure », constamment référés à l'islam. Sakiné en déduit une certaine idée de la société islamique idéale et les jugements qu'elle porte sur la société réelle s'en inspirent.

On peut schématiquement dresser un tableau de ces enchaînements en opposant les concepts les uns aux autres tels le positif et le négatif.

<i>Pôle du bien</i>		<i>Pôle du mal</i>
L'islam	↔	L'idolâtrie
Le peuple Les déshérités Les pauvres	↔	Les puissants
Le guide (Khomeyni)	↔	Le shah
Le spirituel	↔	Le matériel
L'égalité	↔	Le luxe L'inégalité
Gouvernement islamique	↔	Superpuissance Impérialisme
Femmes voilées	↔	Femmes sans voile

Les références à l'islam sont donc constantes et le problème fondamental pour la compréhension du discours de Sakiné est le sens de ce vocable « islam », la représentation qu'elle a des relations sociales. Pour nombre d'orientalistes, l'islam revêt un sens univoque et par conséquent il serait vain d'en chercher la signification chez tel ou tel locuteur. C'est pourtant la démarche que nous suivrons.

L'islam est ici essentiellement religion des déshérités, des pauvres, du peuple qui sacrifient leur vie pour lui. Si la religion se trouve en situation de débiteur vis-à-vis des déshérités, s'ils se reconnaissent en elle, c'est que cette religion elle-même s'identifie à eux, à leur lutte. L'islam est la religion par laquelle il n'y aura plus de déshérités : en elle s'incarne l'exigence d'égalité.

Au dévouement des pauvres (économiquement parlant) à l'islam doit répondre l'établissement d'une société juste. Cette tâche rencontre l'opposition des puissants (*mostakbar*) qui vivent aux dépens des déshérités et s'enrichissent des deniers du peuple. Ce sont les puissants qui ont le pouvoir en Amérique et la cour du shah en était l'émanation. Un tel pouvoir est illégitime car fondé sur l'appropriation de ce qui

devrait revenir aux pauvres. Mais les *mostaz'af* ont avec eux l'islam et surtout ses dignitaires. Ils ont pour eux le Mehdi, l'Imam-du-temps dont l'apparition mettra fin à l'injustice et renversera les superpuissances qui sont à l'origine de l'existence des puissants dans les pays dominés. Dans l'esprit de Sakiné, si les déshérités sont sans cesse référés à leur infériorité économique, il n'en est pas de même des puissants. Certes, ce sont des riches, néanmoins il est des riches vertueux qui, dit-elle, « dépensent dans la voie du bien » et ne sont pas des puissants. La pratique de la charité fait passer le riche du côté du bien. Le critère moral est donc essentiel et limite par conséquent la condamnation de « l'injustice ».

Pour mettre fin au règne des puissants (et de l'idolâtrie), l'islam a besoin d'un Guide. C'est celui qui va dans la voie de l'islam et en qui les croyants se reconnaissent. Khomeyni a donc été promu Guide non pas en vertu de son appartenance au clergé mais de son adhésion à l'islam authentique, religion des déshérités. En d'autres termes, Khomeyni est Guide parce qu'il est un leader populaire et non pas parce qu'il est un patriarche shi'ite. La grandeur du Guide est le reflet de la grandeur du peuple qui lui a conféré la dignité de le représenter et lui prête sa voix : ici l'expression *vox populi vox Dei* est à prendre au pied de la lettre. Expression et garant de l'unité, tel est le Guide.

De cette unité, Sakiné est très jalouse, cependant lorsqu'elle en parle, elle ne se soucie pas de l'unité nationale mais de l'unité des *mostaz'af*. Le rôle du Guide est de parfaire cette unité, de faire passer la mosaïque des déshérités à un ensemble organisé, à l'image de l'unicité de la parole. Il est le catalyseur du peuple qu'il transforme en un peuple de militants.

La lutte qu'il mène est d'une façon indissociable lutte religieuse, morale et politique. Il combat l'idolâtrie incarnée par le shah, valet de l'Amérique, qui tire d'elle sa légitimité et non des musulmans. Le shah est l'antithèse du Guide qui, lui, tire sa légitimité du peuple croyant. Le shah est la plus parfaite incarnation de l'idolâtrie, anti-islamique parce qu'anti-populaire et non l'inverse. De même celui qui meurt au service du peuple même s'il est impie est martyr. Ce n'est pas la piété qui détermine l'appartenance à l'islam mais l'appartenance à la communauté. Les martyrs sont des déshérités : ils ne craignent pas de donner leur vie pour la religion mais en retour l'islam doit œuvrer à l'amélioration de leur sort. Le véritable islam est celui qui pourvoit d'un Guide les déshérités et non celui qui dote les croyants d'une « église » ou d'un « clergé ».

La différence entre le shi'isme populaire d'une Sakiné et la religion cléricale des religieux saute ici aux yeux : pour le shi'isme populaire, l'islam est une représentation du monde qui prend le parti des déshérités, pour les religieux, l'islam comporte une représentation des relations sociales qui légitime l'hégémonie cléricale. Ce sont deux discours antagoniques : l'un est conservateur, l'autre cherche à constituer en classe dominante une couche qui prétend être la référence exclusive dans l'instauration d'une société « islamique ».

C'est au nom de cette appartenance à la communauté qui exige militantisme et sacrifice de soi (jusqu'à la mort) que Sakiné critique son père et défend son droit à lui désobéir s'insurgeant contre sa conception des relations entre les sexes. Selon Sakiné, le contrôle répressif qu'il exerce sur elle est la marque d'une interprétation étroite et égoïste de l'islam, d'où son refus de la voir s'engager dans le militantisme : il est incapable de « révolution intérieure ». La révolution c'est tout à la fois bouleversement social et conversion morale. Sakiné incarne la religiosité nouvelle de la jeunesse où l'exigence révolutionnaire prime toute autre considération, particulièrement les impératifs familiaux. La fréquentation des sexes se justifie au service de la révolution : elle est tolérée par l'islam si cette rencontre se fait dans le respect mutuel et a pour but le service de la communauté.

Certes, la religiosité de Sakiné s'oppose à l'archaïsme sclérosé, figeant les relations sociales en terme de pur et d'impur mais elle affiche son intolérance, son goût pour l'autorité, expressions du conformisme de la couche sociale à laquelle elle appartient, vis-à-vis des signes qui lui paraissent l'expression de son homogénéité : port du voile, respect du jeûne.

D'où la condamnation du modernisme des « évolués » qui ne se comprend qu'en référence au contenu social et culturel de sa religiosité. Comment interpréter autrement les diatribes de Sakiné contre les villes, sinon comme une volonté de conserver ses racines ? Pour elle, se « déruraliser » équivaut à devenir une femme « désislamisée ». L'argument classique qui voit dans le village l'exclu du « progrès » industriel, maintenu dans l'« arriération » et le « traditionalisme » est ici renversé. Le village était en avance sur la ville, parce que déjà il luttait pour l'islam. Dans le même temps, toujours selon Sakiné, c'est pour le punir que l'Ancien Régime a tenu le village à l'écart. Le dévoilement est le fait des villes, de l'Ancien Régime, de l'idolâtrie. Pour Sakiné, la femme dévoilée est une femme culturellement extravertie et économiquement puissante.

Voile ou dévoilement autant de signes d'appartenance des classes sociales et de compromission (ou de refus de compromission) avec un pouvoir illégitime qui ne saurait prendre aucune mesure légitime. Le dévoilement prôné par le shah est en fait une violence exercée contre le peuple par un pouvoir anti-populaire. On assiste à une « politisation » des catégories du pur et de l'impur.

Faut-il pour autant penser que le discours de Sakiné argumente à partir de l'islam un refus cohérent (sur le plan politique) des inégalités sociales ? Par sa référence aux « bons riches », Sakiné montre que tel n'est pas le cas et nous verrons en la lisant qu'à bien des moments, elle oscille entre une interprétation de l'islam que sous-tend une certaine conception de la lutte des classes, et une autre qui justifie l'inégalité si les puissants acceptent de remplir leurs devoirs selon le code implicite du *do ut des*.

Ces ambiguïtés de la religiosité populaire ne fondent-elles pas l'accord entre les *mostaz'af* et le clergé shi'ite ?

Entretien avec Sakiné

Q. — Cette révolution s'est faite sous la direction de Monsieur Khomeyni. D'après toi, pourquoi est-il devenu le représentant de l'Imam³ ?

R. — Tout ce qu'a fait Monsieur Khomeyni est bon et judicieux. Tous les pôles d'imitation⁴ de l'Iran ou d'autres pays islamiques l'ont confirmé. Sa conduite et sa façon de penser sont conformes à la conduite, au caractère et au mode d'action de nos imams. C'est pourquoi le peuple a confiance en lui (*rhabouleshe dêré*). Non seulement le peuple mais aussi les pôles d'imitation des pays islamiques, partout dans le monde, l'ont reconnu et le trouvent supérieur aux autres, même à Monsieur Boroudjerd⁵, et pensent qu'il est tout indiqué de l'imiter.

Q. — Selon toi, à quoi se ramène l'essentiel de ce que dit Monsieur ?

R. — L'essentiel de ce qu'il dit est qu'on soit islamique, totalement islamique, et pas seulement en paroles. Il insiste, bien plus que les gens ne pensent, sur l'islam et non sur le matériel. Beaucoup disent que tout le monde doit avoir plein de choses mais Monsieur affirme que, de quelque façon qu'on vive, on ne doit s'appliquer qu'à l'islam, (pas seulement en esprit mais en acte) ; qu'il faut agir de façon islamique, rien qu'islamique ; qu'on doit faire fi de toute autre chose, des propos des autres, des complots, des superpuissances. Tout cela c'est comme de la poussière pour lui. L'islam, l'islam, rien que l'islam. L'homme doit avoir un Guide. Depuis le temps que Dieu l'a créé, l'homme a toujours eu un Guide et les Guides ont été envoyés pour que l'homme reste pur, qu'il vive et meure en toute pureté, qu'il ait une bonne fin dans l'autre monde. Il doit choisir le Guide que Dieu lui a envoyé, un Guide qui puisse le rendre digne dans ce monde et dans l'autre, qu'il s'achemine ainsi sur la voie d'Allah, autrement l'homme peut opter pour la mauvaise voie et, comme on le dit, il y a deux catégories de gens : ceux qui sont heureux dans ce monde et malheureux dans l'autre et ceux qui peinent dans ce monde et sont bienheureux à la fin des temps, heureux et dignes. L'être humain est ainsi bâti. Eh bien ! pour ce qui est de l'homme, tout dépend de la manière de vivre qu'il a choisie, tout dépend du monde auquel il croit. L'homme sensé choisit son Guide, sa voie, suit le Guide qu'il s'est donné et écoute ce qu'il dit. L'islam a un Guide, le Coran le proclame. Si nous sommes islamiques, il faut que nous prêtions une oreille attentive à notre Guide, que non seulement nous l'écoutions

mais que nous agissions conformément à ce qu'il dit. L'important c'est l'action. Ces jours-ci on ne fait qu'écouter (d'une oreille discrète) mais il faut agir dans le sens du Guide. La parole à elle seule ne prouve pas que tu es islamique. Il n'y a que les actes qui montrent si tu écoutes le Guide ou non. Le Guide parle en toute pureté d'intention, il agit selon son devoir et le peuple doit se conformer dans ses actes aux vœux du Guide.

Q. — D'après toi, qui est déshérité (*mostaz'af*) ?

R. — Le déshérité, c'est celui qui dans une société est situé le plus bas, est le plus pauvre. Par exemple, les déshérités des sociétés développées comme l'Amérique ou l'Europe ont peut-être le niveau de vie de notre classe moyenne mais je les appelle pourtant déshérités. Pourquoi ? Parce que dans ces pays-là il n'y a personne de plus bas. De même, dans notre pays, ceux qui sont pauvres, mais le véritable déshérité a un bas niveau aussi bien du point de vue économique que culturel et moral. Quand on ne se suffit pas à soi-même, quand on n'a pas les moyens que doit avoir toute créature de Dieu, on est déshérité et il faut qu'on vous aide pour que vous atteigniez le minimum de la décence.

Q. — Et qui est puissant (*mostakbar*) ?

R. — Le puissant est celui qui est riche au-delà de toute mesure, qui ne s'en sert que pour lui-même et n'agit que selon ses propres intérêts. Ceux qui s'emparent des biens du peuple et empochent tout, ce sont les puissants. Pourtant il y a des riches et même des gens fort riches qui dépensent dans la voie du bien. Ceux-là, on ne peut pas les appeler des puissants. Par contre, ceux qui ne pensent qu'à leurs propres intérêts et à ceux de leur entourage, on peut les nommer puissants. C'est de la poche des déshérités qu'ils ont extrait leurs sous.

Q. — Que dit Monsieur des déshérités (*mostaz'af*) ?

R. — Monsieur dit qu'il faut s'occuper des déshérités, il dit qu'il ne faut pas qu'il y ait de déshérités, que tout le monde doit être à égalité (*dar yéke sathe*). Pourquoi devrions-nous avoir des déshérités puisque ce sont eux qui ont fait la révolution et nous ont menés jusque-là. Et c'est bien vrai ce que dit Monsieur, que ce sont les déshérités qui ont sauvé l'islam dans toutes les villes, dans tous les villages... et les villages étaient bien supérieurs aux villes, je le sais moi : du temps de l'idolâtrie les villages faisaient un plus grand effort que les villes pour préserver l'islam. Moi-même je suis une campagnarde. Ça fait quatre ans que je suis à Téhéran et j'ai passé trois, quatre ans à Karadje⁶. En tout, ça fait donc sept ans, huit ans que je suis en ville et même maintenant, dès qu'on me voit dans les rues, on me dit : « Vous n'étouffez pas sous le châle (*rousari*) et ce *tchâdor*⁷ ? » Je réponds :

« Non. » On me dit alors : « A Téhéran, la coutume veut qu'on ne mette que le *tchâdor* et non pas le châle. » Mais moi je mets le châle et le *tchâdor* ensemble parce que je ne veux pas exposer mes cheveux aux regards des « non-intimes »⁸. Quand j'étais petite, mon père ne m'a jamais permis d'ôter le châle ou le *tchâdor* ; de même dans notre village mon père exige fortement de ma sœur qui a sept ans qu'elle porte le châle et le *tchâdor*. Il en est ainsi de la religion. C'est prescrit par Dieu.

Pendant le Ramadan, tous les rituels islamiques s'accomplissaient ponctuellement à la campagne tandis qu'en ville les jeunes se laissent très vite influencer et les filles, sitôt qu'elles arrivent, ôtent le *tchâdor* et le châle et cette façon de voir les choses s'empare si fermement d'elles que même leur parents n'arrivent plus à les changer.

La campagne, bien qu'en retard pour tout, était en avance pour l'islam et, sur ce point, elle n'a montré aucune faiblesse du temps de l'idolâtrie quand la terreur régnait. Ce sont donc les déshérités qui ont empêché la disparition de l'islam et, soyez-en sûrs, ils continueront à le faire tant qu'ils le pourront. Les martyrs que nous avons donnés étaient tous des déshérités. Plus on descendait vers le bas de l'échelle sociale et plus le nombre de martyrs augmentait. Pourquoi ? Parce qu'ils ne craignaient pas de sacrifier leur vie pour l'islam tant la foi qu'ils ont en lui est profonde, que ce soit en ville ou à la campagne. Toutes les dépenses inutiles comme la bonne chère, l'habillement dernier cri, les repas de gourmets, ces gens-là, les déshérités, n'en ont cure ; ils demandent l'islam, l'islam avant tout.

Il est tout à fait juste de qualifier de déshérités ces paysans qui sont en retard sur tout. On les a laissés exprès dans cet état de sous-développement parce qu'ils croyaient plus fermement que tous les autres en l'islam et ces gens-là, les notables de l'Ancien Régime, savaient que c'étaient bien eux qui empêcheraient l'islam de périr et renverseraient le pouvoir idolâtre (*târhouste*). C'est pour cela qu'ils n'ont pas aidé au développement de la campagne. Ce sont donc les déshérités qui constituent les couches les plus basses de la société, qui ont sauvé l'islam et, par la grâce de Dieu, continueront à le faire. Tant que le monde sera monde, ce sont ces classes qui sauveront l'islam. Ce sont des gens, qui n'ont rien, qui s'offrent corps et âme à l'islam. Les puissants sont par contre ceux qui font tort aux déshérités et à l'islam.

Q. — Pour toi qui est martyr ?

R. — C'est celui qui en son âme et conscience cherche à aider l'islam et se bat contre les ennemis de l'islam. Celui-là est martyr quelle que soit la manière dont il meurt, sur le champ de bataille ou ailleurs. Lorsqu'il formule son vœu, le martyr doit le respecter et ses actes doivent s'y conformer. Rester au service de l'islam, de Dieu, du Coran et du peuple, ce peuple qui donne sa vie pour l'islam. Oui, celui-là aura sa place au paradis, quelle que soit sa mort, parce qu'il a choisi la voie

qu'Allâh a indiquée, et qu'ont désignée tous les prophètes et nos imams. Si quelqu'un meurt au champ de bataille, à supposer même qu'il soit un impie comme c'est un être humain et que Dieu l'a créé, il est aussi un martyr.

Q. — Qui était le shah ?

R. — Le père du shah était un soldat que l'Angleterre a mis sur le trône parce qu'elle s'était aperçue qu'il savait faire la guerre, qu'il était très cruel et était capable de réprimer les révoltes. A cause de sa cruauté, les Anglais pensaient qu'en lui remettant le royaume entre les mains, il pourrait sauvegarder leurs intérêts en Iran et c'est bien ce qui s'est passé. Après lui ce fut le tour de son fils. Une fois les Anglais partis, ça a été le tour des Américains et l'Amérique l'a aidé et soutenu jusqu'à sa mort.

Que le shah, cet idolâtre (*târhoule*), cet ennemi, ce sanguinaire, n'ait été rien de moins que Yazide⁹ et Moâvié¹⁰, qui pourrait en douter ? Des bonnes qualités, il n'en avait aucune et d'après moi il n'a fait aucun bien à ce peuple ; rien que pour son maître l'Amérique et pour les grands des superpuissances. Il n'a rien fait pour le peuple et tout pour ses propres intérêts.

Ces (femmes) sans-voiles de notre pays ne sont pas d'accord là-dessus. Si dans ce temps-là Reza Khan ne leur avait pas ôté le voile, on n'en serait pas là. C'est lui qui a fait cela. Avant Reza Khan et l'interdiction du port du voile, personne ne pouvait entrevoir les cheveux de la femme, aucun « étranger ». Personne n'avait entendu parler d'une femme sans voile et ce type a enlevé de force le voile de la tête des femmes ! Qu'est-ce qu'il n'a pas fait ! Ne parlons pas de l'oppression et de la corruption qu'il a répandues ! N'a-t-il pas traîné le pays dans la boue ? Il n'a rien fait pour le bien, pour l'avenir du pays, rien de bien pour le peuple.

Q. — D'après toi, quelle est la chose la plus importante parmi celles dont parle Monsieur ?

R. — La chose la plus importante c'est l'islam. Il nous dit de prendre la voie de l'islam. Sitôt que nous nous y mettrons, tout s'arrangera. Il nous dit aussi comment faire pour prendre le chemin de l'islam, de même il nous indique comment faire pour aider ceux qui n'ont pu trouver ce chemin. Comme l'exige l'islam et son livre céleste, le peuple doit préserver son unité, cette unicité de la parole¹¹ dont Allâh nous a fait don, pour que Mohammad et les disciples de la Doctrine en fassent leur bien et n'agissent pas de cent façons différentes. Dès qu'on se disperse en plusieurs groupes, on affaiblit l'islam. Notre doctrine est une et ceux qui créent des groupes à part, qui sont partisans de l'Est et de l'Ouest¹², sont des contre-révolutionnaires. Ces gens-là veulent créer une autre société. Selon eux notre islam date de 1 400 ans et est

dépassé, nous devrions progresser. Mais si nous regardons dans la direction du Coran et de Dieu, nous arriverons à la bonne société et nous ferons des progrès dans tous les domaines. Si notre pays n'a pas progressé, c'est parce que ces sales types, ces traîtres au peuple et au Coran n'ont pas laissé notre pays continuer comme Dieu l'a commandé. Sinon dès l'origine de l'islam ¹³, quand Mohammad a été nommé Prophète par Dieu, si les choses avaient marché notre situation se serait améliorée jour après jour et aujourd'hui, au lieu d'être inférieurs, nous serions supérieurs à tous les pays du monde. C'est eux qui nous ont empêchés de progresser. Il faut un peu de patience pour atteindre la perfection en agissant selon les commandements du Coran. Seulement, ça prend un peu plus de temps.

Q. — Participes-tu à la prière du vendredi ?

R. — Oui.

Q. — Qu'est-ce que tu y vois ?

R. — Quand j'y vais, comme il y a un monde fou et qu'on voit chaque fois des choses nouvelles et que, par-dessus le marché je suis bavarde et de nature communicative, je parle avec toute sorte de gens. L'autre fois, dans le taxi, une dame me demande si, par cette chaleur, je n'étouffe pas sous le châle et le *tchâdor*. Je lui dis : « Non, j'en ai l'habitude et si vous les mettez, vous finirez vous aussi par vous y habituer. » Je suis descendue place Valiyé Asr et j'ai marché. A mi-chemin, j'ai eu une discussion avec cette dame et elle m'a dit : « Pour vous, il n'y a qu'Oveissi ¹⁴ qui soit bon, pour vous et pour ce peuple, il n'y a que lui qui soit bon. Vous méritez qu'Oveissi vous gouverne. » J'ai pu aussi discuter avec une fille qui était partisan de Pichgâm ¹⁵ dont le chef est M. Peyman ¹⁶ et elle m'a dit qu'elle ne savait pas grand-chose de l'islam. Je lui ai répondu : « Comment se fait-il que tu en saches tant sur Pichgâm mais pas sur l'islam ? » Elle m'a répondu qu'on a fait une idole de l'imam Khomeyni et qu'eux ils n'acceptaient pas cela, qu'on était sur le point de revenir à l'Ancien Régime qui avait fait une idole du shah. Il y a beaucoup de discussions de ce genre au cours de la prière du vendredi.

Une fille vendait le journal *Ommate* et je lui ai dit : « Toi qui as un voile islamique, ne sais-tu pas que M. Peyman est le directeur de ce journal ? » Pour ce qui est des Moudjahidine Khalg ¹⁷ j'ai eu des discussions avec eux ; ils sont ignorants et ne le savent pas eux-mêmes. Comme on l'a dit à la radio, ils endoctrinent surtout des jeunes de moins de dix-huit ans et ils s'abritent derrière eux, ils ne comprennent rien à l'islam. Dans mon village, ma sœur est en neuvième (l'équivalent de la troisième en France) et son amie lui demande de s'affilier aux Moudjahidine. Pourquoi ? Parce que chaque jour elle lui en parle en classe alors qu'elle ne sait rien. Ces gens-là sont pour la plupart ainsi, mais

ce dont je suis sûre c'est que l'islam, lui, ne dit pas ce que disent les Moudjahidine. Ces gens-là n'ont pas une conception islamique, ils sont marxistes.

Q. — Qu'est-ce que c'est le marxisme ?

R. — Je ne sais pas au juste. C'est un « mélange impur »¹⁸.

Q. — Penses-tu la même chose que ton père de l'islam ?

R. — Non, nous ne pensons pas de la même façon. Nous voyons l'islam différemment. Je n'ai pas encore discuté vraiment là-dessus avec mon père mais je suis arrivée à la conclusion qu'il ne peut ni ne veut discuter parce que son point de vue ne correspond pas à l'islam. Ses propos sont très justes mais ses actes ne le sont pas. Par exemple à propos de moi-même, sa propre fille, l'islam ne dit jamais qu'un père doit se comporter comme il le fait avec moi. Mon père dit que selon l'islam un homme ne doit pas parler à une femme, que c'est un péché ; que pour une femme, adresser la parole à un « étranger » est un péché. Mais si l'islam dit cela, pourquoi mon père me fait-il travailler dans une maison où il y a un homme « non-intime » (le maître de la maison), pourquoi m'empêche-t-il d'aller prendre des leçons et apprendre le Coran ? Il ne tolère pas que sa fille participe à des cours (du soir) alors que l'islam est pour tout cela. Il se moque de moi, pas seulement de moi, mais de ses sept filles. J'ignore pourquoi. Sa pensée est islamique mais ses actes ne le sont pas.

Q. — Que penses-tu de Monsieur Khalkhali ?

R. — Monsieur Khalkhali agit vraiment au profit du peuple et du pays. Quand un pays perd ses jeunes, il n'y a plus personne pour le défendre et ce pays-là sera perdu. C'est ce que le gouvernement de l'idolâtrie était en train de faire. Sur dix jeunes qui rentraient à l'université, peut-être pas un seul n'en est sorti sain et sauf, tous sont devenus des drogués. Khalkhali est en train de sauver ces jeunes-là.

Monsieur Khalkhali a une très grande fermeté ; tout en lui est islamique et est à l'image de Monsieur, mais Monsieur, grâce à Dieu, a quatre-vingts ans. Si Monsieur était du même âge que Monsieur Khalkhali tous les deux seraient identiques. Celui-ci emboîte le pas à Monsieur. Tout ce que fait M. Khalkhali, il le fait avec une très grande fermeté, contrairement à tous ceux qui sont maintenant au pouvoir. Notre pays doit être gouverné comme cela. M. Khalkhali est quelqu'un de très bien et, à mon avis, plaît à tout le monde, à Dieu et au Coran. N'a-t-on pas vu la même chose à l'origine de l'islam ? Avec quelle fermeté agissaient-ils ! Maintenant que le pays est islamique, ça doit être pareil... La fermeté de M. Khalkhali est au profit du peuple, son action lui a été profitable, ainsi que sa lutte contre les trafiquants de drogue, ou encore en ce mois

de Ramadan, le châtiment exemplaire qu'il fait subir à ceux qui rompent publiquement le jeûne. C'est très bien. Je trouve qu'il faut punir très sévèrement les contrevenants. Par exemple moi, avant-hier, j'ai téléphoné au Comité pour les prévenir qu'il y avait des types qui ne respectaient pas le jeûne. J'ai dit : « Maintenant c'est le Ramadan. Puisque notre pays est islamique, est-ce qu'on doit se comporter ainsi ? » On m'a répondu : « Nous serons là dans quelques instants. » Et on m'a remerciée. Immédiatement après, ceux du Comité sont arrivés et ils ont ramassé les gens. J'ai oublié de leur dire de venir inspecter tous les jours ce coin : les chauffeurs de taxi y lavent leur voiture et mangent devant tout le monde.

Q. — On dit que cette révolution est anti-impérialiste. Qu'en penses-tu ?

R. — L'impérialisme nous exploite et tient tout le monde sous sa domination. Il veut que tous soient ses laquais et qu'il soit le maître de tous. L'Amérique veut que le pays et le peuple d'Iran soit sa chose. Par contre la République islamique est favorable à tous les gouvernements libres et indépendants (de l'impérialisme) qui sont pour la justice. C'est un mode de gouvernement que le peuple a voulu et qu'il a lui-même créé : ce gouvernement est ami de la liberté et ennemi de l'impérialisme, du communisme et de tout le reste. Les pays comme l'Amérique n'accordent aucune liberté à la classe qu'il faut (aux déshérités), et ne favorisent que la classe qui leur est acquise (les puissants).

Q. — Peux-tu préciser ce que tu entends par-là ?

R. — Ce sont ceux qui sont au gouvernement, ceux qui en bénéficient, par exemple les partisans du shah ou ceux des gouvernements occidentaux. Ils vivent aux dépens des déshérités, ils se remplissent les poches avec les sous du peuple. Ils sont contre les pauvres dont ils ne tiennent compte que pour s'enrichir...

Q. — Que penses-tu de ton père ?

R. — Mon père n'a pas une pensée révolutionnaire. J'appelle révolutionnaire celui qui a fait une révolution dans son être, une révolution intérieure. Si quelqu'un dit : « Ah ! Qu'il serait bon d'aller à la prière collective du vendredi ! Si je n'avais pas tel empêchement, j'irais à coup sûr. » Mais un vrai révolutionnaire ne dit pas cela, il y va. Un garçon ou une fille révolutionnaire s'enfuit le soir de la maison paternelle si son père s'oppose à ce qu'il aille au champ de bataille. Le lendemain, il lui écrit pour le mettre au courant. Celui qui a fait une révolution intérieure ne craint pas d'être pris à partie par son père.

Mon père se prétend révolutionnaire et tous les soirs il va à la mosquée. Je lui ai dit : « Pourquoi es-tu si satisfait de toi-même ? Pourquoi

ta fille doit-elle te respecter tant et toi ne pas la respecter du tout ? J'ai des devoirs vis-à-vis de toi mais je ne suis pas la seule à en avoir. Toi aussi, tu en as à mon égard. » Il n'intervient que lorsque la réputation ou les intérêts de la famille sont en danger. Il me prend sous sa protection pour que mon nom ne se répande pas en mauvaise part dans la famille mais il ne m'aide pas, il ne me laisse pas libre pour que je devienne quelqu'un, il ne m'autorise pas à aller à la Guerre Sainte pour la Reconstruction¹⁹. Pourquoi ? Parce qu'en famille on dira que sa fille est de mœurs incertaines. Il me dit : « Ce n'est pas la peine que tu ailles à la Guerre Sainte parce que tu ne dois pas y aller seule et je dois t'accompagner. » Eh bien ça n'est pas une révolution intérieure. Quand on fait une révolution intérieure, il faut qu'en toute pureté d'intention on y aille et puisque je suis sa fille et que j'ai une intention pure, il doit m'autoriser à y aller. Ceux qui participent à la Guerre Sainte ne sont pas des gens qui vont vous dévoyer, ce temps-là est révolu. Ils ne sont pas de ceux qui veulent abuser de vous. Mais quand on n'a pas fait de révolution intérieure, on pense comme cela.

Q. — Pourquoi doit-on porter le voile ?

R. — C'est la marque de la pudeur féminine (*effate*). En vérité la grandeur de la femme est dans son voile, une femme sans voile n'a pas de valeur pour l'islam. Dieu a créé la femme avec sa « pudeur », avec son voile, afin qu'elle puisse atteindre une personnalité parfaite. Par ailleurs, il y a trente-cinq millions d'habitants dans ce pays, imaginons qu'il y ait un million de femmes sans voile... Dans un pays islamique, tout le monde doit suivre le gouvernement dans sa façon de faire et celui qui ne s'y conforme pas doit quitter le pays. Le voile ne porte tort à personne et si tu ne le portes pas, il se peut que quelques hommes te suivent dans la rue.

Notre culture était mauvaise. C'est l'idolâtrie qui a fait accroire que les femmes voilées étaient des salopes, des dévoyées et des imbéciles, qu'elles font mille saloperies sous leur voile, par exemple que les prostituées on leur faisait porter le voile.

Mais maintenant, aucun homme ne nous poursuit dans la rue parce qu'aujourd'hui tous les voiles sont islamiques. Les prostituées voilées sont peu nombreuses et même s'il y en a les hommes n'osent plus les suivre dans la rue.

Mon père a sept filles et un fils. Nous vivions dans notre patelin près de Dâmghan ; par la suite nous nous sommes installés à Karadje et nous y sommes restés trois, quatre ans. Mon père y était jardinier et avait du mal à travailler parce qu'il a mal aux reins. Dans sa jeunesse, il a trop manié la pelle et ne peut plus faire un travail pénible. Quand il va à Dâmghan, après deux ou trois journées de travail avec la pelle, il a mal aux reins et doit se reposer. Ma mère avait dit à mon oncle maternel : « Puisque tu travailles à Téhéran dans l'administration publique, si tu peux, trouves un travail honorable pour Sakiné. » Mon oncle m'a alors

envoyé un mot et après quelques mois, il m'a demandé de venir à Téhéran pour soi-disant travailler dans un bureau. Je suis arrivée à Téhéran juste avant les fêtes de Nowrouz (début du printemps). Il m'emmène chez un monsieur au sujet duquel il me dit qu'il est directeur dans un ministère et qu'il me fera entrer dans l'administration si je travaille un an ou deux chez lui. Il ne mentait pas et j'ai vu de mes propres yeux qu'il avait placé quelques-unes de ses anciennes domestiques au ministère. J'avais quinze ou seize ans et je n'avais pas d'expérience. Voyant que mon salaire était bas et que je commençais à avoir des varices aux jambes, mon père m'a placée dans une autre famille où on me payait davantage. A ce moment-là, il y avait eu une inondation dans notre village et notre maison avait subi des dégâts importants. Pour la faire réparer, j'ai donné à mon père tout ce que j'avais gagné.

Maintenant ça fait quatre ou cinq ans que je travaille. J'ai des varices aux jambes et je dois porter des chaussettes médicales pour le restant de mes jours. J'ai aussi d'autres maux mais le plus important est le côté mental de l'affaire et cela m'est venu surtout depuis la révolution. Avant, j'étais complètement ignare et pourtant je n'aimais pas faire ce travail : je me savais indigne et j'avais honte de moi-même auprès des autres. Après la révolution, plus de honte. Je me demande simplement pourquoi je devrais faire ce genre de travail... Je dois en chercher un autre, aller suivre le cours de maniement d'armes dans les mosquées, continuer mes études. Cette année je suis allée m'inscrire aux cours du soir mais M. Abbas (le maître de maison) ne m'a pas laissée y aller. Cette révolution a eu une si grande influence sur moi que je ne veux plus travailler ici et je trouve que la façon dont on me traite est injuste. Pourquoi ? Parce que si tu portes préjudice à quelqu'un qui veut servir la révolution, tu portes tort à la révolution. Peut-on alors se dire humain et se réclamer de l'humanité quand on empêche quelqu'un de servir la révolution. Ces derniers temps, j'ai vraiment porté attention à mon état d'esprit et j'ai enfin compris que si mes rapports avec mon père présentent tant de problèmes, c'est parce que cette révolution m'a vraiment bouleversée. Jour et nuit, j'y réfléchis et j'ai fini par devenir presque une malade mentale. Que je sois dans cette maison et que je ne puisse me sauver d'ici, que mon père ne me laisse pas partir, tout cela me préoccupe tout le temps. Une fois, j'ai essayé d'aller au Comité d'aide de l'imam Khomeyni pour trouver du travail et une chambre. On a pris mes coordonnées et pour le logement on m'a envoyée à la Fondation du martyr. Là-bas on m'a dit qu'on s'occupait exclusivement de la famille des martyrs et je suis retournée au Comité d'aide. Là on m'a dit que M. Karroubi, son directeur, allait me donner une chambre.

Q. — Que penses-tu de l'affaire des otages (de l'ambassade des Etats-Unis) ?

R. — Les otages sont en fait des espions, des espions qui ont été pris en otages : en contrepartie de leur libération, nous avons des reven-

dications. Tout ce que dit le Guide là-dessus, nous y souscrivons ; notre Guide est la voix de notre peuple, de même que le président de la République et le Premier ministre. Tout ce qu'ils disent, nous l'approuvons et ils disent vrai... Est-il sensé que dans un pays islamique, un autre pays, parce qu'il est une superpuissance, en vienne pour ses propres intérêts à transformer son ambassade en nid d'espions ? Ils ont sucé le sang du peuple... Ils ont espionné pour leur gouvernement et leur gouvernement a sucé le sang de notre peuple ; ils ont soustrait au peuple tous ses biens. Ils ne lui ont rien laissé, c'est-à-dire tout était sous leur férule, la Savak était sous la direction de la CIA.

Q. — Qu'est-ce que c'est que l'Amérique ?

R. — L'Amérique n'est rien, l'Amérique est creuse mais elle ne veut pas le reconnaître ; elle n'a en vue que le matériel, elle ne tient pas compte du spirituel et pourtant c'est ça qui est important ; elle se déclare chrétienne mais comme le dit justement l'imam Khomeyni, le Christ s'est-il jamais comporté de la sorte ? Partout où ses intérêts sont en danger, elle fait tout pour les préserver parce qu'elle est puissante ; l'Amérique et la Russie ont partagé le monde en deux pour mieux le dominer, elles se sont noyées dans le matériel, elles pataugent dans la boue alors qu'un homme islamique n'a cure de cela, ne fait aucun cas du matériel, rien que le spirituel — c'est cela le véritable islam. En effet, quand tu as le spirituel, tu as aussi le matériel, tu es un homme véritable dans tous les sens du terme, tu es un homme parfait. Un homme parfait, tu le deviens lorsque tu ne tiens aucun compte du matériel, de l'argent, de la richesse, des biens. A quoi bon tout cela dont on n'a pas besoin. Tu travailles pour tes besoins quotidiens, chacun doit avoir assez de provisions pour une année pour que lorsqu'il va en pèlerinage à la Mecque sa famille puisse en vivre ; Dieu n'exige certes pas qu'on perde de vue son avenir mais tout de même pas de cette manière ! De quelle façon ces gens sucent le sang du peuple ! Ils ne songent pas qu'il y a une résurrection, une mort. Maintenant l'Amérique a elle-même du pétrole, on sait même que le pétrole a tout d'abord été découvert en Pensylvanie. Il se peut même qu'il y en ait encore là-bas. Malgré ça ils emportent le pétrole de l'Iran ou d'autres pays et ils gardent le leur en réserve... Nous sommes maintenant à une époque où personne ne peut plus dominer personne. Toute chose a un temps, une loi, une durée ; tout ordre qui règne a un temps. Il s'instaure puis se stabilise et finit par décliner et disparaître. Tout, sauf l'islam ; depuis quatorze cents ans il dure et il est encore là ; toute autre chose a disparu. Ils sont si minables, si sales, si mauvais, ces traîtres qui se soumettent à l'Amérique et deviennent ses laquais. Ça me fait vraiment pitié : otage, espion américain, tout ça c'est pourquoi ?

Une grande partie du peuple américain est mécontente, beaucoup d'entre eux sont mécontents ; seulement, dans l'ambiance intoxiquée où ils se trouvent, ils n'ont pas connaissance des faits. Même en Amé-

rique, beaucoup d'étudiants sont du même côté que les étudiants iraniens qui sont eux musulmans. Même dans quelques-uns des pays européens on a manifesté en leur faveur...

Partout dans le monde, tout ce qui se fait (de bien), c'est les jeunes qui le font ; c'est les jeunes qui luttent pour la liberté du peuple et pas les autres ; dans notre pays islamique c'est les jeunes et les religieux, mais dans les pays non-islamiques c'est bien les jeunes qui se soulèvent les premiers.

Notre peuple a choisi lui-même sa propre voie, il sait ce qu'il fait, il a pleinement confiance en son Guide ainsi qu'en son président et son Premier ministre ; il obéit à son Guide. Quant aux étudiants de la Voie de l'imam, ils ont fait la meilleure chose du monde, ils ont pris d'assaut le nid d'espions et en ont fermé la porte ; je leur en suis très reconnaissante et je les en remercie ; ils ont fait une grande chose, ils ont une vision islamique extrêmement profonde. L'Amérique ne nous a fait aucun bien ; si elle veut avoir des relations avec nous, elle doit savoir que tout pays à son ordre, sa loi, son Président, son Guide ; personne ne doit s'immiscer dans nos affaires, de même que nous ne nous immisçons pas dans les affaires des autres. L'Amérique essaie de tromper les peuples pour qu'ils tombent sous sa férule, qu'elle les domine et qu'ils soient ses laquais, que le peuple ne proteste pas et qu'elle continue à lui soutirer son pétrole et l'emporter, qu'elle fasse obstacle au progrès du pays. C'est de là que provient notre malheur ; la guerre contre l'Irak procède de la même logique. Sans l'Amérique, l'Irak n'aurait jamais osé nous attaquer ; c'est parce qu'il a le soutien de l'Amérique qu'il l'a fait. Quand un pays devient une superpuissance, le pouvoir le transit pareil à une personne qui se gonfle d'orgueil quand elle atteint aux cimes du pouvoir... D'après les droits de l'homme, l'humanité doit bénéficier du confort, elle doit être libre et personne ne doit être déshérité : c'est précisément ce que demande l'islam, mais Carter n'agit pas en conformité avec cela. Ces gens-là ne le font pas parce qu'ils ne pensent qu'à eux-mêmes ; ils se sont mis en dehors du spirituel et ne songent qu'au matériel et c'est exactement ce qu'est le démon ; il ne tient compte que de lui-même. Deux superpuissances sont là, l'une à l'Est, l'autre à l'Ouest. Elles sont face à face et ont partagé le monde en deux.

Q. — Que veux-tu dire par superpuissance ?

R. — C'est quelqu'un qui a plus de pouvoir que la majorité du monde. Les superpuissances ont eu une bonne situation économique. C'est qu'elles ont sucé le sang des peuples, ont accaparé l'industrie et l'économie des autres pays, les ont volés. C'est comme ça qu'elles sont devenues des superpuissances. Ils ont sucé le sang du peuple pour devenir des superpuissances. Ils ont sucé le sang du peuple et nous n'avons pas été capables de faire la même chose parce que le shah était leur laquais.

Avec le pétrole que nous avons, notre Iran aurait dû être comme un paradis. Nous n'aurions jamais dû manquer de rien, nous n'aurions pas dû avoir des pauvres. Il ne faut plus qu'il y ait de déshérités en Iran, pas de gens sans maison.

Un rustre comme Reza Khan qui était illettré, un soldat sans aucun grade, pour arriver au pouvoir s'est fait le laquais des superpuissances sans penser qu'il avait aussi des devoirs vis-à-vis du peuple. Il a oublié qu'il devait le faire bénéficier d'un certain confort parce qu'il voulait devenir le shah et avoir des flatteurs. Ensuite ça a été le tour de son fils.

Sans les pays sous leur férule, ces superpuissances ne peuvent pas exister. Si chacun se défend, il n'y aura plus de superpuissances, il est même possible qu'après notre révolution, le régime irakien soit renversé comme celui de l'Egypte. Nous ne sommes plus comme par le passé, maintenant le peuple a un esprit autrement ouvert. Il sait ce qu'il doit faire. Jusqu'à présent l'islam n'existait dans aucun pays, si l'islam — le vrai — s'établit en Iran, d'ici il pourra se répandre dans d'autres pays. Si notre révolution triomphe, il n'y aura plus personne pour être le laquais des superpuissances. Elles veulent qu'on devienne leur laquais et qu'elles emportent notre pétrole.

Monsieur Khomeiny dit que le pays doit être islamique, que l'islam doit se répandre dans les autres pays, que les déshérités doivent se libérer, que les déshérités puissent recouvrer leur dû, que les puissants soient anéantis, que les opprimés secouent le joug de la domination. Saddâm Hussein²⁰ dit non, il agit comme Yazide. Il se fait le laquais de l'Amérique et a l'appui de la Russie. Ses actes ne diffèrent en rien de Yazide, il est même pire que lui, il a dépassé Hitler, Hitler le nazi qui était le plus grand sanguinaire du monde avant Saddâm... Oui, il l'a surpassé de loin...

Je suis arrivée à une conclusion : dans ce monde, du moment où l'islam a vu le jour il a commencé dans le sang. Au temps du Prophète, il s'est accompagné de sang et c'est pareil encore aujourd'hui. Dès que quelqu'un a voulu parler de l'islam on l'a réduit au silence. Quand on a voulu répandre l'islam, ses ennemis l'ont combattu et ont empêché qu'il triomphe. Maintenant c'est pareil. Même si la crise actuelle se réduit, nous en aurons d'autres avec d'autres pays, la Turquie, puis d'autres. C'est l'impérialisme américain qui fait tout cela, à moins que Mehdi²¹ n'apparaisse. Nous l'attendons. Je souhaite de tout mon cœur qu'il apparaisse le plus rapidement... ou sinon, que Dieu nous débarrasse des deux superpuissances, lui qui est capable de tout, créateur de l'univers et des hommes. Je souhaite que l'imam Mehdi fasse irruption, qu'il mette le monde sens dessus dessous. Le monde touchera alors à son terme, les déshérités seront libérés, les opprimés seront dégagés des fers et ils auront très certainement une place de choix au paradis. C'est parce que les superpuissances oppriment tant les déshérités et les empêchent de recouvrer leur dû, que l'imam Mehdi va apparaître. J'attends l'arrivée du Mehdi, je ne pense qu'à cela.

Téhéran, 1980.

NOTES

1. Khalkhali : juge révolutionnaire célèbre pour ses jugements expéditifs.
2. Bazargan : Premier ministre du premier gouvernement de la Révolution, libéral dans tous les sens du terme, considérant que la révolution s'est accomplie avec le départ du shah.
3. Le représentant de l'Imam : l'un des titres de Khomeiny puisqu'il est sensé représenter l'Imam-du-temps, le douzième, pendant son occultation. On l'appelle aussi « l'imam Khomeiny », « Monsieur Khomeiny », ou « Monsieur » tout court.
4. Pôles d'imitation : ce sont les grands religieux shi'ites, que les fidèles « imitent » pour ce qui est des questions d'ordre religieux et pratiques.
5. L'ayatollah Boroudjerdi a été le plus célèbre patriarche shi'ite avant Khomeiny ; il mourut sous le règne du shah juste avant la Réforme agraire de l'Ancien Régime.
6. Karadje : ville moyenne à une cinquantaine de kilomètres de Téhéran, satellisée par la capitale.
7. *Tchâdor* : long voile, souvent de couleur noire, qui couvre entièrement le corps de la femme.
8. Non-intime (*nâ-mahram*) : tous ceux qui ne doivent pas voir la femme sans voile (surtout ses cheveux), à savoir tous les hommes sauf le mari et le cercle intime de la famille.
9. Yazide : calife ommayyade sous lequel l'imam Hussein, troisième imam shi'ite trouva la mort dans une bataille fort inégale. Les musulmans shi'ites célèbrent le martyre de Hussein, le Grand Martyr, aux journées de Tâssoua et d'Achourâ. Dans la conscience shi'ite Yazide est davantage le symbole du Mal absolu, qu'une figure historique déterminée ; le binôme Hussein-Yazide correspond à la dichotomie manichéenne Bien absolu/Mal absolu.
10. Moâvié : père de Yazide qui fit démettre frauduleusement Ali, premier imam shi'ite, du califat et en prit la place. Il est devenu le symbole mineur du Mal, tant pour son comportement envers Ali que pour avoir été père de Yazide, incarnation du Mal absolu.
11. Unicité de la parole (*vahdaté kalamé*) : expression dont use Khomeyni, qui veut dire qu'il doit y avoir unité de la communauté musulmane, unité fondée sur l'unicité du Verbe, de Dieu, du Coran.
12. « Ni de l'Est, ni de l'Ouest, République islamique » : un des slogans des manifestations, qui signifie le rejet tant du capitalisme à l'occidentale que du socialisme à la russe ; dans ses propos, Khomeiny fustige les tenants de l'Est, i.e. les marxistes, ainsi que les pro-occidentaux, partisans de l'Ouest.
13. « L'origine de l'islam » (*sadré eslâm*) : expression fréquemment employée par Khomeiny qui renvoie moins à un événement historique déterminé (le temps historique du commencement de l'islam) qu'à un Age d'Or, à l'Archétype par rapport auquel se mesure toute histoire et qu'aucune histoire n'est à même de reproduire dans sa splendeur : le temps mythique du Prophète de l'islam.
14. Oveissi : général de l'armée du shah qui fit tirer sur les manifestants en 1963, provoquant des milliers de morts.
15. Pichgâm : groupe des lycéens se réclamant des Fedaïane Rhalg, l'un des groupes les plus importants de guérilleros, de tendance marxiste. Sakiné identifie à tort ce groupe à un autre, celui de Djâmâ.
16. Peyman n'est pas le chef de Pichgâm, mais le directeur du journal *Ommate*, partisans de la « ligne de l'imam ».
17. Moudjahidine Rhalg ou Combattants du peuple, se proclamant héritiers spirituels de Ali Shariati, musulmans très tentés par une transcription islamique du marxisme.
18. Mélange impur (*eltérhâti*) : on pourrait traduire par syncrétique, mais on manquera alors la connotation religieuse ; c'est entre autres l'expression que le clergé

applique aux autres groupes se prévalant de l'islam, indiquant que chez eux il y a mélange de l'islam et du marxisme ; ce dernier étant impur, souille leur conception qui ne peut plus prétendre à la « pureté » islamique.

19. La Guerre Sainte pour la Reconstruction a été lancée pour améliorer les conditions de vie à la campagne (électrification, construction de routes et de bains publics, etc.).

20. Saddâm-Yazide est un sobriquet pour Saddâm Hussein, le président de la République d'Irak, à qui on reproche de se comporter comme Yazide et non comme l'indique son nom à l'exemple de Hussein.

21. Mehdi est le douzième imam shi'ite, il se trouve en « Occultation Majeure » ; pour les shi'ites son épiphanie marquera la fin du monde, la disparition de l'impiété et de l'injustice.

LE MOUVEMENT FEMINISTE EN ITALIE

Enquête de Christiane VEAUUVY

Si au nord et au sud de la Méditerranée comme en d'autres parties du monde, les femmes expriment de plus en plus sous des formes variées leurs aspirations et leurs revendications, le féminisme en tant que mouvement autonome ⁽¹¹⁾ s'est développé dans les pays industrialisés (Europe occidentale et Amérique du Nord principalement) à partir des années soixante-dix. Le caractère international du mouvement à cette échelle a été maintes fois souligné. Au sein de l'Europe méditerranéenne, le féminisme a pris racine plus tôt dans certains pays (Italie, France) que dans d'autres. Cependant, son impact de masse n'a été nulle part aussi fort et aussi durable qu'en Italie où il a largement contribué à déclencher un ensemble de phénomènes très importants au plan juridique (divorce en 1970, nouveau droit de la famille en 1975, droit à l'avortement en 1978), au plan politique (crises gouvernementales de 1975 et 1976), au plan culturel (modèles familiaux, mass média, recherche scientifique) et au plan de l'organisation pratique de la vie quotidienne (création par l'Etat de services).

L'enquête menée en Italie n'a pas été conçue dans la perspective d'ériger le féminisme de ce pays en cas exemplaire — les féministes italiennes n'affichent aucun triomphalisme — mais d'abord comme une introduction à un mouvement qui a « mis en acte l'imprévu dans l'histoire » (*Sottosopra*, avril 1975). Cette enquête s'inscrit en même temps dans une perspective de recherche plus générale, celle qui a pour objet « d'analyser comment et pourquoi le féminisme prend pied ou non dans les diverses situations politiques, sociales et nationales » (B.M. Frabotta, ⁽²⁷⁾).

Individu ou groupe, personne n'a été ni n'est aujourd'hui habilitée à parler au nom d'un mouvement qui a révélé dans sa pratique le caractère collectif mais aussi multiforme de la lutte des femmes contre la domination masculine et les formes spécifiques d'exploitation qui pèsent sur elles. Dès lors, la démarche retenue pour l'enquête s'imposait : donner la parole à des femmes s'exprimant à partir de lieux différents du mouvement. Dans le texte des interviews publiées ci-dessous cohabitent généralement deux dimensions qui s'entrecroisent au fil du discours : itinéraire personnel et pratique collective. Chacune à sa manière, ces interviews mettent en lumière l'un des ressorts essentiels du féminisme italien : « partir de soi ». La disponibilité et la capacité des Italiennes (féministes ou, pour celles qui refusent ce terme, femmes du mouvement) à communiquer leur expérience matérialisant avec force cette construction d'un autre rapport entre femmes (« le monde commun des femmes ») qui est à la fois un résultat, parmi d'autres, des luttes menées et la marque de leur spécificité.

Au début de cette année 1983, au moment même de notre enquête, le mouvement féministe retrouve en Italie une « visibilité » qu'il avait perdue depuis trois ans. Le 6 février, un collectif de prostituées a organisé un colloque international sur le thème « nous sommes femmes et travailleuses et nous avons le droit de participer à la vie sociale », en présence d'hommes politiques (P.C.I., P.S.I., Parti radical) et de la presse. A Milan, un groupe de la Librairie des femmes vient de publier dans *Sottosopra* (cf. l'interview de L. Muraro) un texte qui suscite des discussions aussi bien dans les syndicats que dans les centres culturels et les milieux de la recherche, de la magistrature ou de la presse, puis débouche sur une rencontre nationale au théâtre central de la ville (*Il Manifesto*, 22 février 1983). A Rome, 50 000 femmes ont participé à la manifestation organisée le 5 février pour l'adoption du projet de loi contre la violence sexuelle dans les termes mêmes que plusieurs composantes du mouvement avaient proposé (délit contre la personne et non contre la morale comme le voudrait un amendement déposé par un député démocrate-chrétien). Notre enquête s'est déroulée sous des formes différentes dans ces deux villes : entretiens individuels à Milan, discussions de groupes à Rome (Associations culturelles, comité de rédaction de *l'Orsaminore*, équipe assurant l'émission quotidienne « une heure pour les femmes » à la radio italienne, réunions préparatoires à la manifestation du 5 février). Si elle a dû être limitée dans l'espace et dans le temps faute de moyens et ne peut de ce fait prétendre avoir atteint un quelconque degré d'exhaustivité dans la présentation d'un mouvement riche et complexe, du moins cette enquête a-t-elle pris en compte les deux principaux modes d'expression que ce dernier emprunte aujourd'hui. Ils coïncident curieusement avec les deux tendances qui, selon M. Fraire, coexistaient en son sein en 1978 (*Cahiers du GRIF*, Bruxelles, n° 23-24) : bâtir sa vie privée collectivement par petits groupes (tendance dite « milanaise »), organiser les femmes en vue de leur libération collective et développer les activités culturelles (Rome). Loin de demeurer figées,

ces deux tendances ont évolué de façon souterraine et semblent même dans une certaine mesure s'être stimulées l'une l'autre : le groupe de la Librairie des femmes de Milan qui a pratiqué dès l'origine un séparatisme rigoureux vient, par la publication du texte « plus femmes qu'hommes », de relancer dans l'ensemble du mouvement le débat sur l'insertion des femmes dans le social alors que divers groupes qui n'avaient pas soutenu l'initiative du dépôt d'un projet de loi contre la violence sexuelle (la question du rapport à l'institution, Etat et partis politiques, a toujours divisé le mouvement féministe italien) ont appelé à la manifestation du 5 février à Rome. Quoiqu'il en soit sur ce point, le mouvement est fortement imprégné par le goût du débat, « né d'une pratique matérielle et non d'une idéologie » (F. Chiaromonte, "L'onda lunga di Sottosopra" in *Il Manifesto*, 22 février 1983). Ce ne sont pas seulement les formes actuelles de sa résurgence qui en témoignent, mais aussi les très nombreux documents déjà publiés ou en voie de l'être (cf. ci-dessous l'interview d'E. Badaracco). Le féminisme italien a cherché à utiliser toutes les ressources de l'écriture⁽¹⁶⁾. Dans cette perspective, il a eu dès l'origine le souci de se constituer une mémoire, et par-là de construire sa propre tradition (cf. ci-dessous « Orientations bibliographiques »). Les textes théoriques au sens strict occupent dans l'ensemble des publications disponibles une place relativement restreinte au regard de ceux qui jalonnent l'activité (intervention et élaboration) des différentes composantes du mouvement. Ces publications, et ce n'est pas là leur moindre intérêt, donnent ainsi la possibilité de suivre la formation de la conscience née de ce mouvement, conscience de ce que Léa Melandri a nommé « L'infamie originaire » : « L'ordre économique et l'ordre sexuel se déterminent réciproquement, écrit-elle, mais toute trace de cette implication originaire semble s'être perdue. L'une des causes matérielles de la survie [misère des femmes, ndt.] s'est trouvée séparée de son contexte économique-politique et reléguée hors du champ de la conscience au moyen d'une double opération : méconnaissance de la sexualité féminine et déplacement forcé vers l'ordre économique de la femme considérée comme productrice d'enfants et marchandise sexuelle. Le rapport homme-femme est rentrée dans l'ombre, [...] il a agi indirectement sur toutes les formes historiques d'agrégation, il est devenu dans sa seule forme reconnue, le privé, la névrose, la folie. Face à cette conscience, née seulement aujourd'hui et précisément du mouvement des femmes, la théorie marxiste rigide (infrastructure, superstructure) tombe, et avec elle la voracité psychanalytique omni-interprétative. [...] L'infamie originaire est un drame dont on commence aujourd'hui à percevoir les protagonistes⁽¹⁰⁾. »

Postérieurement à la constitution des premiers groupes féministes (1966) et à l'émergence de nouvelles thématiques et formes de luttes (1968-1969), on distingue trois étapes dans l'évolution du mouvement^(3, 4) :

— 1970-1973 : les groupes se multiplient et se diversifient. S'il apparaît que certains mettent l'accent sur la lutte culturelle contre l'oppression sexiste, tel Rivolta Femminile dont le porte-parole est Carla Lonzi⁽²⁾, d'autres sur la lutte contre l'exploitation (salaire au travail domestique), il importe de souligner que cette classification ne traduit la réalité que très imparfaitement et de manière incomplète. Les « petits groupes » commencent à se constituer autour du thème de la vie personnelle et sexuelle. Ils visent à « permettre à la femme de reconnaître la véritable nature politique et sociale de sa vie » au lieu de la laisser s'enfermer dans « le piège qui consiste à voir les contradictions qu'elle vit comme un problème individuel, ainsi que le veut la société masculine parce qu'elle produit la résignation et le masochisme » (Julienne Travers, ⁽³⁾). Enfin, les groupes politiques de la gauche non réformiste (Manifesto, Potere operaio, Lotta continua) qui approfondissent alors la critique de la division capitaliste du travail commencent à affronter, non sans tensions et de manière encore sporadique, la question de la famille en tant qu'institution bourgeoise et les problèmes soulevés par le nouveau féminisme (document de *Il Manifesto*, ⁽³⁾). Le mouvement émerge publiquement lors des manifestations du 20 novembre 1971 (journée internationale pour l'abrogation des lois interdisant l'avortement) et du 8 mars 1972 (journée internationale de la femme), cette dernière étant interrompue à Rome par de violentes charges de police.

« Nous, femmes du monde entier, nous ne sommes pas seulement mères. Nous voulons être nous-mêmes, redécouvrir notre sexualité, notre créativité, choisir notre façon de nous réaliser. » (Rome, Collectif de Lotta femminista, 20 novembre 1971.)

— 1973-1976. C'est au cours de cette étape que le mouvement atteint son niveau de développement le plus haut, du point de vue qualitatif (complexité de l'élaboration et de la pratique) aussi bien que quantitatif. Il vit sa première mobilisation électorale en mai 1974 : le référendum organisé à cette date pour une éventuelle abrogation du divorce se solde par un résultat négatif à cause du vote féminin⁽¹²⁾. Déjà l'année 1973 a marqué un tournant : le féminisme pénètre alors beaucoup plus directement qu'auparavant dans les structures syndicales et politiques (rencontre sur l'avortement organisé à Rome en février par le mouvement féministe romain et le *Manifesto*, congrès de l'U.D.I. évoqué dans les interviews ci-dessous) et les groupes d'autoconscience connaissent une expansion très rapide autour du slogan « la personne est politique »^(20, 28). « Cet instrument », écrivent au sujet de ce dernier G. Ciuffreda et B. Frabotta, « inventé par les femmes pour comprendre dans l'autonomie la dimension sociale de leur oppression personnelle, bien que difficile et différencié, a exprimé les contenus les plus vivants du féminisme. Il peut et doit être encore approfondi. Privilégier la pratique de l'autoconscience comme instrument d'analyse ne signifie pas se faire des illusions sur sa pureté idyllique et son originalité (tout est dramatiquement marqué par l'histoire et le privé des femmes n'est pas l'île naturelle du bon

sauvage). Cela signifie seulement que l'on a compris l'ambiguïté de tous les autres instruments de communication, issus d'une civilisation « émancipatrice » mais toujours masculine. Cela signifie tenter un usage conscient et positif de l'oppression, arme à pointer de manière consciente (et douloureuse) contre l'opprimeur » ⁽⁴⁾, introduction). Toutes les femmes du mouvement n'ont pas pratiqué l'autoconscience, par exemple celles qui ont lutté pour la création de services dans le cadre du groupe pour le salaire au travail domestique (il s'agissait en réalité d'un salaire *contre* le travail domestique). Ces dernières ont cherché à interpréter la sexualité à partir de la vie matérielle (vente du corps par le biais du mariage ou vente directe dans la rue).

La contradiction homme-femme est désormais posée ouvertement, en même temps que la question des rapports entre féminisme et politique. Cette contradiction explose avec une intensité dramatique dans la grande manifestation du 6 décembre 1975 à Rome pour la libéralisation de l'avortement, manifestation qui se situe à une période de mouvements sociaux très importants (deux jours avant, dans trois villes italiennes, s'étaient déroulées des manifestations différentes : ouvrière à Milan, de chômeurs à Naples, d'ouvriers, de chômeurs, de paysans, de femmes et d'étudiants à Catanzaro, cf. *Il Manifesto* du 5 décembre 1975). Alors même que leur parti n'a pas une position très ferme, des femmes du P.C.I. (y compris des membres du Comité central) défilent sous une banderole qui porte l'inscription suivante : « Je suis du P.C.I. et pourtant je suis là ». Des militantes de la gauche extraparlamentaire expulsent du cortège leurs camarades masculins. Les manifestantes sont traitées de bourgeoises par des hommes de l'extrême-gauche ouvriériste. Au cours de cette période, dans toute l'Italie, les femmes organisent des manifestations nocturnes qui expriment symboliquement leur désir d'être maîtresses de la nuit. Le slogan *non più puttane, non più madonne, finalmente solo donne* (non plus putains, non plus madones, enfin femmes seulement) traduit bien le contenu de la lutte menée pour vivre une autre sexualité (et non pas contre le viol uniquement).

Ces manifestations visualisent en gros plan les tensions et les conflits engendrés dans tous les groupes politiques sans exception par la prise de conscience des femmes de leur identité (cf. l'interview de Lidia Campagnano) qui les conduit à vouloir « faire de la politique autrement » ^(5, 8, 11). « Le mouvement des femmes peut suggérer une alternative à la conception de la politique dominante jusqu'ici et à sa réduction au « pouvoir » pur et simple. [...] Certes, jusqu'ici tous les changements sont passés par la médiation du pouvoir et c'est à cela que les femmes sont étrangères (tout au moins les femmes qui veulent se libérer et refusent la politique telle qu'elle a existé historiquement). Comme toutes les grandes utopies, celle de la libération de la femme ne se traduit pas d'emblée en politique mais elle fournit à la politique un apport dans ce qu'elle contient de meilleur : la capacité de déclencher des processus complexes porteurs de valeurs plus... compréhensives des multiples possibilités de la personne, qu'elle soit homme ou femme »

(M. Repetto, ⁽¹¹⁾). Dans l'immédiat, c'est dans les groupes de la gauche extra-parlementaire que la crise a été la plus violente et d'abord à Lotta continua. « Au deuxième congrès de l'organisation, quelques semaines après la manifestation du 6 décembre 1975, nous dit une militante, les hommes ont posé l'alternative suivante : entre la centralité ouvrière et les femmes, il faut choisir. Les femmes se sont révoltées en cassant ce discours. L'organisation a éclaté ensuite, le journal continuant seul à paraître. » « La centralisation de la direction est un défaut qui a marqué toute l'extrême-gauche, signe de sa faiblesse », explique une militante du *Manifesto* auparavant exclue du P.C.I. « Dans le sillage de la découverte de leur spécificité, découverte vécue comme un traumatisme, les femmes ont été les protagonistes les plus acharnées de la poussée de démocratie directe qui investit alors les partis et les syndicats. Face à cette poussée, l'extrême-gauche est particulièrement fragile. Les hommes n'ont pas voulu ou n'ont pas pu comprendre, si bien que lorsque les luttes sociales ont commencé à refluer, les femmes se sont repliées sur la nouvelle féminité. »

Dans les syndicats, l'expression des femmes s'est développée à partir d'une nouvelle structure, « l'intercatégoriel » (cf. l'interview de L. Morgantini), mise en place vers 1975. « Des groupes de syndicalistes féministes existaient dès 1972-1973, nous dit Luisa Saba (C.I.S.L., Rome), qui avaient mis en cause l'objectif de la parité et commencé à prendre en charge tous les problèmes de la femme au travail (le nombre de salariées a beaucoup augmenté depuis le début des années soixante, en particulier sous la forme du travail noir dissimulée par les statistiques officielles qui fournissent des taux inférieurs de 50 % aux taux réels, environ). Bien que les femmes soient plus syndicalisées que les hommes en Italie (taux supérieur au taux moyen de 45 %), elles sont très peu représentées dans les instances dirigeantes. Celles qui s'y trouvent confirment souvent le modèle masculin. La conception dominante dans le syndicat est que les hommes et les femmes sont les sujets d'un même projet révolutionnaire. On a vu parfois chez les ouvriers des hommes dresser les ouvrières contre les autres femmes. Pourtant, en dépit de ces contradictions, je pense qu'un travail en profondeur, dans lequel beaucoup de femmes ont été impliquées, a été mené à partir de l'intercatégoriel. » (Cf. ^(22, 23, 24, 25).)

A Turin, comme en d'autres villes, le problème de l'avortement a constitué le détonateur de l'action ⁽²⁴⁾. A la suite d'une réunion organisée sur ce problème au printemps 1973 par les collectifs féministes et les femmes de la gauche extra-parlementaire, les premiers groupes d'autoconscience se sont constitués (étudiantes, enseignantes, employées et chômeuses). La première manifestation publique a eu lieu le 8 mars l'année suivante. « A cette occasion, le mouvement a été le véhicule d'une action tournée vers les autres femmes et non plus limitée au petit groupe d'autoconscience... La campagne pour le référendum sur le divorce a commencé immédiatement après... et avec elle la crise de quelques

collectifs féministes qui a donné le jour à des positions diversifiées. De nombreuses femmes refusaient nettement d'affronter des échéances que le mouvement ne s'était pas données..., d'avoir une quelconque confrontation avec les organisations politiques de peur de perdre leur autonomie et d'être instrumentalisées, de se doter d'aucune forme d'organisation, le fait de s'organiser étant considéré comme une pratique typiquement masculine... Chez les autres femmes, surtout celles qui avaient une expérience de militantisme politique ou se trouvaient insérées dans les secteurs typiquement féminins du marché du travail (bureaux, écoles, services), émergeait au contraire la volonté de construire à la première personne, sans l'abandonner à la spontanéité, un mouvement féministe de masse agissant sur la réalité avec ses contenus propres. Après la fermeture du centre C.I.S.A. à Florence en janvier 1975, le problème de l'avortement s'est imposé avec un caractère d'urgence dramatique. Les premiers dispensaires autogérés et de très nombreux collectifs se sont donnés comme objectif de construire non seulement un mouvement autour de l'avortement, mais d'investir en tant que femmes la réalité du travail... Plus tard, la coordination a été organisée entre collectifs et dispensaires... Enfin, au printemps 1975, sur l'initiative de quelques camarades qui fréquentaient le cours des 150 heures sur la condition de la femme, l'intercatégoriel des déléguées G.C.I.L. - C.I.S.L. - U.I.L. a été constitué. » Les débats ont été très vifs au sein de cette structure, comme en d'autres lieux du mouvement. La simple lecture des documents publiés est révélatrice du travail pratique et théorique qui a été accompli, de ses avancées comme de ses contradictions et de ses limites. En 1978, les participantes qui ont suivi l'expérience à Turin en tirent les conclusions, dont l'une paraît essentielle : « La lutte pour une transformation des conditions de vie des femmes, tout en étant nécessairement ancrée dans les déterminations économiques sociales, impose une ouverture de l'action politique à des terrains multiples et souvent inhabituels quand ils ne sont pas contradictoires : aux terrains les plus connus des conditions matérielles de la marginalisation et à d'autres moins évidents, inexplorés jusqu'ici, qui plongent leurs racines dans notre subjectivité humaine inconsciente. »

Il importe enfin de souligner qu'au fil des années, le mouvement des femmes s'est forgé un langage. Au sein de l'intercatégoriel, une véritable mutation a eu lieu à ce niveau à travers le débat initialement formulé dans les termes « luttes de classes - luttes des femmes », dont l'articulation a été concrétisée par le va-et-vient constant entre élaboration et pratiques matérielles (cf. les textes concernant les actions menées en divers domaines, en particulier ⁽²⁴⁾). L'attention portée au langage par les « petits groupes » dès le début des années soixante-dix, a donc été ultérieurement partagée *de facto* à une échelle beaucoup plus large. « Le langage est l'instrument le plus subtil de tous ceux qu'utilise une culture hégémonique pour nous asservir », écrivait alors J. Travers. « Nous devons chercher à connaître le véritable contenu idéologique des mots que nous utilisons ; ce n'est que par là que nous pouvons découvrir les

racines les plus profondes de l'oppression culturelle... L'oppression de la femme étant la plus ancienne de toutes, la question du « comment démasquer le langage » a en ce cas une importance fondamentale » ⁽⁴⁾. En 1976, L. Mélandri note après la rencontre de Pinarella : « Comme dans toutes les rencontres de femmes, ce qui me frappe, c'est l'acharnement vorace avec lequel on fait usage de la parole... On creuse « à l'intérieur », « sous » et « à côté des mots » comme s'il cachaient quelque chose. L'ambiguïté du mot dans une pratique qui s'en sert pour ne pas séparer la connaissance de la modification matérielle. Je cherche mon réconfort dans le souvenir de mon expérience d'analyse : le mot qui dévoile les trucages de l'inconscient, qui défait la paralysie du corps, qui décourage la répétition » ⁽¹⁰⁾.

— Les élections du 20 juin 1976 marquent un tournant dans le féminisme et dans toute la gauche. L'étape qui s'est alors ouverte, parfois qualifiée d'ère de l'underground, est particulièrement complexe. « Jusqu'à cette date, la structure des collectifs « ouverts » qui avaient remplacé les petits groupes permettait aux « nouvelles » de s'approprier directement la mémoire du mouvement en même temps qu'elle leur donnait la possibilité d'introduire dans le féminisme des besoins et des thèmes nouveaux. Après le 20 juin, cet équilibre entre les « anciennes » et les « nouvelles » se modifie imperceptiblement... jusqu'à atteindre une véritable crise des collectifs dans les premiers mois de 1977 » (M. Fraire, ⁽²¹⁾). D'autres femmes portent sur cette même année une appréciation quelque peu différente, telle que Francesca Solari qui n'est pas un cas isolé : « J'ai commencé à travailler dans le mouvement féministe en 1977 autour du problème que ce mouvement avait peu abordé jusque-là, le pouvoir d'Etat. Dès 1971, à Milan, j'avais participé dans Lotta Continua aux réunions de femmes organisées selon l'exemple de l'Allemagne et qui ont été durement réprimées (refus de la thématique personnelle qui cependant a ultérieurement infiltré la culture de l'extrême-gauche). En 1974, j'ai quitté Lotta Continua pour des raisons politiques et je suis entrée dans le réseau de « l'autonomie ». J'ai toujours eu conscience de ma différence mais je n'ai jamais voulu renoncer à avoir une incidence dans la politique mixte. » L'expérience des 150 heures a été poursuivie en différents lieux. A Padoue, où elle était à l'époque professeur à l'université, Alisa del Ré a participé à cet enseignement. « Il a permis, dit-elle, de créer un lien très fort entre ouvrières et intellectuelles, à travers la découverte de nos problèmes communs et l'action menée au niveau des conditions de notre vie matérielle. Il nous est arrivé de nous rendre ensemble à la mairie après le cours pour discuter de la crèche avec le conseiller municipal responsable. Au début de 1978, nous avons mené à Padoue la lutte dans les hôpitaux, proposée au plan national (Cf. *Magazzino*, n° 1, 1979). Nous avons réussi à constituer entre les travailleuses de l'hôpital et les femmes de l'extérieur un comité qui a posé le problème de la qualité de l'assistance aux malades. Il s'agissait de rompre avec la pratique du travail gratuit fourni par les femmes des familles des malades hospi-

talisés (gardes la nuit, etc.) et d'exiger une augmentation des effectifs du personnel hospitalier. Sur cette base, nous avons réexaminé l'ensemble de notre rapport au travail et à la santé en tant que femmes. Les travailleurs masculins ont été de fait marginalisés, et non pas délibérément exclus parce qu'ils n'avaient rien à proposer. Cete lutte illustre la nouveauté et la matérialité du mouvement féministe. »

A partir de 1978-79, bien qu'il soit en crise, le mouvement a cependant impulsé des réalisations nouvelles, telles que le Centre Virginia Woolf à Rome (cf. l'interview d'A. Bocchetti), et poursuivi en différents lieux une réflexion critique. Les difficultés non surmontées les plus fréquemment soulignées, dont on retrouve un écho dans le texte « *più donne che uomini* », sont de deux ordre : prendre en compte positivement les différences entre femmes et changer la politique au sens large du terme.

Pourquoi le féminisme a-t-il pris pied en Italie sous la forme d'un mouvement de masse qui a inscrit les femmes de ce pays dans l'histoire de la dernière décade (sur cette inscription, cf. en particulier l'*Orsominore*) ? On ne peut répondre à cette question sans se référer à toutes les caractéristiques internes du mouvement lui-même, avec beaucoup plus de précision qu'il n'a été possible de le faire dans cette brève introduction. Mais il est nécessaire de se référer également au contexte national. A titre d'hypothèse, on se bornera ici à pointer deux « variables » liées l'une à l'autre : l'existence d'une longue tradition de luttes sociales et politiques et la poursuite de ces luttes bien au-delà de l'explosion de 1968-1969 d'une part, le statut des intellectuels dans la société et plus généralement la culture d'autre part. Cet espace de formation appelé en Italie « les 150 heures », que le mouvement des femmes a largement utilisé ⁽²⁴⁾, est issu d'un droit obtenu par les syndicats de la métallurgie en 1972 pour les travailleurs de ce secteur (un pourcentage de salariés fixé dans chaque entreprise a désormais la possibilité, pendant le temps de travail, de suivre annuellement 150 heures de cours et de disposer de 150 heures pour le travail personnel, priorité étant donnée à ceux qui ont le niveau d'instruction le plus faible). Ce droit a été ultérieurement élargi. La pratique de cet enseignement d'adultes a induit des transformations profondes à l'université. S'il existe bien une tradition académique dans cette institution, son ouverture sur l'extérieur est cependant de règle : ouverture internationale (traduction d'ouvrages étrangers multiples, connaissance d'autres langues que la langue nationale), ouverture sur le monde du travail et la politique. « En Italie, nous a dit une féministe professeur de philosophie du langage, l'intellectuel doit se justifier moins par sa production que par sa présence aux situations. Il doit pouvoir raisonner en politique, cette composante étant considérée comme essentielle. C'est là l'héritage de Machiavel, de Gramsci, de la lutte contre le fascisme. » Cet héritage est-il toujours maintenu vivant dans la crise que connaît aujourd'hui l'Italie ? En tout état de cause, les luttes des femmes ont dans certains cas déjà modifié les problématiques et les

méthodes de recherche. On évoquera ici cette modification au moyen de deux exemples.

L'expérience féminine est en même temps objet et sujet des analyses proposées dans un numéro de la revue *Quaderni Storici* consacré à l'accouchement et à la maternité. Ces deux « moments » de la biographie féminine retenus comme privilégiés à des périodes et en des lieux différents (« moments critiques en lesquels convergent les mailles serrées des relations familiales et sociales »), ont été appréhendés à partir d'une démarche interdisciplinaire (histoire, anthropologie et psychanalyse). L'introduction, rédigée par L. Accati, rend compte du débat théorique qui a sous-tendu cette recherche. « Les sciences sociales ont étudié les femmes dans le cadre d'une complémentarité avec les hommes, par exemple les femmes dans les usines ou les partis. A l'inverse, les luttes féministes proposent une subdivision sociale précise pour étudier des phénomènes historiques. » Dans cette dernière perspective, « le problème pour l'histoire n'est pas d'intégrer aux connaissances existantes de nouvelles informations concernant les femmes mais bien plutôt de ré-examiner l'ensemble des phénomènes en analysant les implications et significations du rôle dévolu aux femmes... Par exemple, « analyser la diversité » de la religiosité féminine est un premier pas fondamental mais un effort ultérieur d'approfondissement est nécessaire, la diversité se situant encore sur le plan de la complémentarité. En réalité, religiosité masculine et religiosité féminine s'entrelacent et s'affrontent en se modifiant réciproquement ; la « religiosité » en général est le résultat de ces intersections... Le même raisonnement s'applique de manière encore plus évidente et immédiate à la sexualité... Toute la conception psychanalytique est probablement réductrice de la sexualité masculine en mettant l'accent sur le désir plutôt que sur la relation et ignore certainement la complexité et la diversité de la sexualité féminine. Dans la culture occidentale, la gestation et l'allaitement sont le plus souvent considérés comme des moments asexués du corps. De sorte que lorsqu'on parle de répression de la sexualité on se réfère aux conditionnements exercés sur l'esprit et sur le corps en vue de l'hétérosexualité. Inversement, les interventions concernant la grossesse et l'allaitement recouvrent de ce fait des contrôles sexuels. Les raisons d'ordre social et culturel qui ont conduit à faire l'impasse sur les composantes sexuelles de la grossesse et de l'allaitement ont été avalisées par les sciences sociales selon des voies diverses. » Le problème des sources de l'histoire des femmes fait l'objet d'un examen approfondi. Il faut savoir déjouer les pièges d'une lecture littérale des documents en tenant compte du fait que « face aux institutions les femmes se trouvent dans une position doublement asymétrique par rapport au pouvoir : prêtres, notaires, inquisiteurs, médecins, détiennent non seulement les règles des relations sociales, mais aussi celles de leur identité ». La thèse centrale étayée par les différentes contributions est que « le contrôle exercé sur les femmes est engendré par deux sentiments contradictoires : l'envie et la crainte ».

Sur la base des recherches qu'elle a conduites sur le travail féminin, Alisa del Ré (faculté des Sciences économiques de Padoue) constate l'inadéquation des instruments de connaissance en même temps que celle des formes organisationnelles du mouvement des femmes ⁽²³⁾. Ce dernier est porteur d'une perspective théorique dont la nouveauté est donnée dans « la prise de conscience de ce que la vérification de l'intensité et de la qualité de l'exploitation n'est possible que sur la base de ses conditions matérielles, c'est-à-dire des conditions complexes dans lesquelles nous nous trouvons toutes vivre et lutter : cette prise de conscience nous conduit d'emblée et sans aucune médiation idéologique à nous affirmer en tant que sujets politiques à même de construire à partir de nous (et non pas sur les autres ou pour les autres) la pratique la plus en accord avec nos capacités de lutte, nos méthodes, nos rythmes, nos échéances, nos formes organisationnelles ». La traduction concrète de cette pratique suppose « un projet politique prévoyant la modification radicale des conditions matérielles existantes », et donc de notre part une « capacité de réponse aux questions qu'imposent nos luttes elles-mêmes ».

« Les groupes féministes des années soixante-dix, qui cependant étaient si combatifs, ont presque disparu de la scène politique, vient d'écrire Alisa del Ré. Il faut dire qu'il n'est pas facile aujourd'hui en Italie de vivre une vie associative hors institutions ; la répression aveugle que poursuit l'Etat (4 000 prisonniers politiques, prisons spéciales, lois spéciales) pour détruire le phénomène du terrorisme sans apparemment tenter d'en éliminer les causes rend fatigant n'importe quel processus d'agrégation. D'autres raisons sont intervenues évidemment pour désorganiser le mouvement. Le féminisme italien donne aujourd'hui l'impression d'avoir développé des racines profondes et de se préparer à affronter « une longue période » pendant laquelle il ne franchira peut-être pas de sauts qualitatifs mais progressera néanmoins avec détermination. » (*Bulletin de l'Agence femmes information*, mars 1983.)

ENTRETIENS

Elvira Badaracco

Centre d'études historiques sur le mouvement de libération de la femme en Italie (Fondation Feltrinelli, Milan).

J'ai longtemps milité pour les femmes en étant au P.S. J'ai été conseillère municipale à Milan, ville dont le maire est socialiste. Quand on a commencé à beaucoup parler des ouvriers dans le parti, on ne mentionnait jamais les femmes. En 1969, j'ai fait un voyage en Russie et j'ai parlé

des ouvrières. En 1973, j'ai organisé à Milan le premier colloque du P.S. sur la santé des ouvrières où nombre d'entre elles ont apporté leur témoignage. A l'occasion du colloque « maternité et travail » (P.S., 1975), on s'est rendu compte que les femmes apportaient beaucoup plus facilement leur témoignage sur des problèmes autres que la maternité et l'avortement. Dans le collectif, elles ont pris davantage de courage pour s'exprimer à ce sujet.

Je souligne qu'à partir du début des années soixante, il y a eu des luttes de femmes pour le *consultario* (planning familial). Nous avions encore les lois fascistes qui interdisaient de vendre les anticonceptionnels et d'en parler. Seules les femmes les plus avancées pouvaient en bénéficier. Ce n'est qu'en 1971 qu'a été aboli l'article de la loi interdisant de parler des anticonceptionnels. A Milan, le nouveau féminisme est apparu dès 1966, avec le groupe D.E.M.A.U. (Démystification de l'autoritarisme patriarcal). La maison d'édition Rivolta Femminile, première maison d'édition féministe en Europe, liée au groupe du même nom, s'y est ouverte au début de 1970 ⁽⁹⁾.

Depuis que je travaille au centre de recherche, j'ai abandonné tout rôle professionnel à l'intérieur d'un parti. Les femmes faisaient alors appel à moi quand elles avaient besoin de l'institution mais moi je n'étais pas dans le mouvement. Maintenant je suis dedans et j'ai l'impression de rattraper le temps perdu pour moi au service de l'Institution. Au centre, nous recueillons des documents de toute l'Italie sur le mouvement féministe. Nous organisons des rencontres nationales et internationales ⁽¹⁰⁾ et nous menons des recherches. Nous publierons très prochainement les résultats d'une enquête sur l'histoire du mouvement en Lombardie. Dans la seule ville de Milan, on a recensé une soixantaine de groupes (1966-1982). Notre enquête montre aussi que le mouvement a existé jusque dans les petites villes.

Laura Balbo

Professeur de sociologie à l'université de Ferrare (*Facoltà di Magistero*) - GRIFF (*Gruppo di ricerca sulla famiglia e condizione femminile*) - Milan.

J'ai été atteinte par le féminisme à partir de 1968-1969. En tant qu'universitaire, j'ai travaillé sur la place des femmes dans la société italienne plus que sur le mouvement des femmes. J'ai participé au mouvement dans le cadre du syndicat. A Milan comme à Turin, les connexions entre l'université et les syndicats ont été et sont encore très importantes (cf. la revue *Inchiesta*, très lue dans ces deux institutions, et l'expérience des 150 heures), ce qui nous a donné des conditions politiques de recherche qu'on ne trouve à mon avis dans aucun autre pays. « L'automne chaud » a joué en Italie un rôle essentiel pour nous faire prendre conscience de ce que notre façon d'entendre les choses ne suffisait plus. On a cessé d'appréhender la famille au seul niveau superstructurel ou d'analyser son évolution de façon linéaire (Engels). On tient

compte du fait que les femmes ont des positions structurelles différentes. Chargées des liaisons entre famille et services d'Etat (maintenant très développés en Italie), elles ont une position centrale dans les conflits et les rapports de pouvoir. Leur identité est en voie de redéfinition ^(6, 7).

Ici, à Milan, il existe une ambiance de débat qui s'oppose au renfermement et au sectarisme. Des femmes appartenant à des groupes féministes très structurés travaillent à l'université et ont des contacts avec des femmes du P.C.I. Dans le syndicat, des femmes devenues féministes ont gardé leur position. Ce contexte a autorisé des expériences souples, des changements personnels, la possibilité pour chacune d'accepter qu'il existe autre chose que sa propre ligne ou celle de son groupe. On a eu la sensation que l'on travaillait dans la même direction, sans savoir forcément où l'on allait. Face aux questions complexes soulevées par le mouvement des femmes, nous n'avions à notre disposition aucun modèle de changement.

En Italie, on se sent provincial mais on fournit un effort assez unique de liaison avec les pays étrangers. En comparant ici et ailleurs, on se dit même trop souvent, et c'est parfois pathétique, « ici on ne fait pas ceci ou cela ». Cette orientation est particulièrement marquée dans les recherches concernant les femmes où l'on tente de poser les questions au niveau de l'ensemble des pays industrialisés. Dans cette perspective, j'ai participé le mois dernier à Vienne à une réunion internationale sur les femmes, la crise, l'Etat. Si l'on veut privilégier la possibilité de changement, il est fondamental de le faire au niveau international.

Au cours des dernières années, les transformations se sont faites par bonds, par exemple celle du Droit de la famille (1975) qui était appuyée par la tradition laïque et s'est inscrite dans un contexte historique et politique plus général que celui du mouvement des femmes. Aujourd'hui, la culture de gauche est en crise. Tout a tendance à redevenir plus traditionnel. Les hommes traversent une double crise d'identité (identité masculine/identité politique). Ils ont été pendant vingt ans au centre du changement, au cours d'une période qui a légitimé l'importance de la politique classique. Maintenant, pour que l'avenir ait un sens, ce serait aux femmes plutôt qu'aux hommes à être au centre du changement. Notre mouvement est en crise. Personnellement, je crois qu'il va continuer, peut-être de manière souterraine. Nous ne devons pas limiter notre regard à ce qui se voit très facilement.

Alessandra Bocchetti
Centre Virginia Woolf - Rome.

Lorsque la phase ascendante du mouvement collectif des femmes a atteint son terme, la réflexion s'est poursuivie souterrainement, liée surtout à l'activité culturelle. Un groupe d'une dizaine de femmes déterminées a commencé en 1978 à élaborer un projet d'université des

femmes. Les membres de ce groupe provenaient de plusieurs collectifs où elles avaient acquis sur la culture une expérience relevant d'approches diverses (femmes et culture, femmes et psychanalyse, par exemple). Il s'agissait pour nous de revenir à la culture pour voir dans quelle mesure elle n'était pas adéquate aux femmes, et non l'inverse. Loin d'être immobile, la culture se modifie à travers des ruptures, par exemple lorsqu'un groupe qui émerge pose à la culture dominante des questions auxquelles elle ne peut répondre. Ainsi se crée un espace théorique productif. C'est là le nœud de notre projet.

La première année (1980-1981), nous avons organisé une vingtaine de séminaires (histoire, littérature, psychanalyse, logique, philologie classique) dont certains ont débouché sur une publication⁽¹⁸⁾. Dans chacun d'eux la dimension affective était très importante. Les femmes n'auraient pas voulu que la fin arrive. C'est là une valence dont il faut tenir compte. Cependant, chaque séminaire tendait à devenir un ensemble fermé. C'est pourquoi l'année suivante et cette année encore, nous avons retenu un thème commun : « le maternel ambigu » en 1981-1982, « l'indécence différence » en 1983. L'année dernière, trois journées ont été consacrées à une confrontation générale. A l'intérieur de chaque séminaire, dont la durée varie de un à six mois, il y a deux pôles : les femmes qui ne viennent pas seulement pour apprendre mais aussi pour apporter leur imaginaire du savoir et l'enseignante qui est par là conduite à mettre en question son savoir. Nous avons eu jusqu'à six cents inscrites. Maintenant l'effectif est stabilisé à cinq cents environ : la demande est plus centrée et aussi plus personnelle. Nous avons cherché des enseignantes qui avaient une expérience féministe. Le public, exclusivement féminin, est très diversifié du fait de l'âge, de la profession et du niveau d'études.

Personnellement, je ne cherche pas à fonder une culture féminine, mais je pense qu'il existe un langage féminin, un rapport particulier des femmes avec le temps qui restent encore à comprendre. C'est pourquoi je considère Roland Barthes comme un modèle d'intellectuel au féminin. Je ne suis pas une « politique », je ne cherche pas à faire quelque chose en ce sens. Je pense qu'il existe des liens entre l'expérience des femmes, la culture des femmes et les modifications de la culture en général. C'est cet enchevêtrement qui m'intéresse.

Lidia Campagnano

Collaboratrice de Il Manifesto, Milan.

Je suis devenue féministe vers 1972-1973. Nous, femmes du *Manifesto*, avons alors créé un groupe ouvert à d'autres femmes, pour constituer un groupe d'autoconscience autour du thème « notre condition de femmes dans la politique et le mouvement des femmes ». Nous nous proposons aussi de parler du communisme, catégorie qui nous paraissait devoir être ré-analysée parce que les femmes n'avaient jamais dit ce

qu'elles voulaient dans le communisme. Nous pensions en effet que les contradictions dans lesquelles étaient enfermées les femmes ne pouvaient se réduire à un problème d'exploitation, autrement dit qu'elles ne pouvaient être appréhendées en termes principalement économiques, à la différence des femmes qui étaient membres de *Potere operaio* (Gruppo per il salario al lavoro domestico). Nous avons conclu qu'il fallait faire ce travail avec des femmes extérieures au *Manifesto*, voire qui ne l'aimaient pas. La majorité d'entre nous partageaient cette position, avec beaucoup d'enthousiasme et d'agressivité⁽¹¹⁾. Les hommes nous ont respectées.

Personnellement, j'étais une militante qui réussissait au sens où j'étais estimée quand je parlais. Je savais pourtant que ma pratique de militante me faisait payer beaucoup de choses en tant que femme : refoulement de l'émotivité et des sentiments, édification d'une image de moi qui n'était pas spontanée. Je devenais agressive pour vaincre ma timidité ; je devais enfin appliquer beaucoup de rationalisme. La réalité de l'exploitation, je la voyais avec l'imagination et pas seulement avec les analyses de la politique. Je m'intéressais à la classe ouvrière parce que j'essayais de parler de mon oppression, du besoin de changement de la vie. Au fond, je devais parler des autres et non de moi. Ma participation au mouvement féministe (mouvement féministe et mouvement des femmes, pour moi, c'est un peu pareil) m'a conduite à effectuer de ce point de vue une série de ruptures. Au sein du P.D.U.P. (Parti démocratique d'unité prolétarienne), nous, les femmes, en sommes arrivées à porter la politique du parti seulement dans la lutte générale. En tant que femmes, nous avons une ligne totalement autonome, en rapport avec le mouvement. C'est ce que nous avons appelé la « double militance ». Au moment de la préparation des élections de 1976, nous avons décidé de ne pas faire la campagne parce que nous pensions qu'il n'était pas juste de diviser les femmes entre les partis et qu'aucun parti ne pouvait nous représenter. Peu de temps auparavant, j'avais quitté avec d'autres femmes le comité central du P.D.U.P. dont j'étais membre. Le même processus s'est produit à l'époque au sein d'autres groupes de l'extrême-gauche. C'est ainsi qu'en Italie, le mouvement féministe a beaucoup contribué à mettre en crise la nouvelle gauche parce que les instances dirigeantes des partis ne pouvaient pas nous répondre par un escamotage (imposition d'un quota de femmes dans ces instances par exemple) des problèmes de fond soulevés par notre mouvement^(8, 10). Celui-ci a été porteur d'une critique de la politique (son caractère abstrait, voire corporatiste) et de ses moyen (brutalité des rapports, concurrence, par exemple). La gauche traditionnelle, le P.C.I. en particulier, a tenté de faire une place au mouvement féministe. Là aussi, le débat a été tendu.

En Italie, l'émancipation individuelle a été historiquement particulièrement difficile pour les femmes. On trouve dans le passé très peu d'exemples de « réussites » (carrière ou argent). Je pense personnellement que les femmes italiennes n'ont pu s'émanciper, de façon non

exceptionnelle quoiqu'en nombre limité, qu'en faisant de la politique (gauche traditionnelle). Ce n'est que tout récemment qu'on a pu arriver à quelques aspects de modernité, grâce à la lutte pour le divorce et l'avortement. C'est à travers cette lutte qu'on a pu voir pour la première fois l'unité des femmes s'exprimer sur le plan politique. Cependant elle préexistait potentiellement dans la pratique féministe. De plus, différents aspects de notre tradition politique (présence de femmes dans les partis de la gauche, tradition anticorporative) l'ont favorisée. Je crois qu'on peut dire qu'en Italie, le mouvement féministe a évité le corporatisme. Ici, le mouvement des femmes n'a jamais donné son appui à ce qui s'apparente au revendicacionnisme féminin. Pour nous, il faut aller vers une subversion radicale du sexisme. C'est en ce sens que la transformation que nous voulons est plus radicale que celle de la gauche.

Luisa Morgantini

Fédération unifiée des travailleurs de la métallurgie (C.G.I.L. - C.I.S.L. - U.I.L.) - Milan.

Avant d'être à la F.L.M., j'ai été permanente à la C.I.S.L. (Fédération des métaux) pendant plusieurs années. J'ai vécu une expérience politique dans le P.C.I. auquel je n'adhère plus aujourd'hui. A la suite du tremblement de terre, je viens de passer un an dans la région de Naples où j'ai pris en charge la mise sur pied d'une coopérative de femmes (fabrique de tricots). On peut dire que le féminisme a pénétré très tôt dans le syndicat. Dès 1969, un groupe de syndicalistes femmes avait fait chez Philips un tract contre le syndicat intitulé : Nous ne sommes pas les gardiennes du foyer, et pas davantage celles de la ronéo ». Personnellement je n'ai pas été touchée par un groupe féministe spécial, mais par les idées qui circulaient partout. Avant cet événement, j'avais cette idée d'émancipation si j'ose dire dans une tête seulement. Je refusais mon corps, ma sexualité. C'est après que j'ai compris que je n'étais pas seule à avoir les problèmes que je ressentais.

Les travailleuses ont été touchées par les groupes d'autoconscience et parmi elles, les employées plus que les ouvrières. Sur le plan syndical, nous avons impulsé une coordination intercatégorielle des femmes déléguées au niveau des trois centrales, mise en place régionalement vers 1975. Nous voulions nous connaître en tant que femmes en situation d'oppression et construire notre propre façon de voir. Les discussions entre nous ont été très vives tant sur les problèmes des femmes (qui sommes-nous ? — que voulons-nous ?) que sur ceux des syndicats. Nous avons analysé historiquement le hiatus existant entre la présence des femmes dans les luttes et leur absence des instances dirigeantes. Nous ne voulions pas avoir un morceau (les vieilles commissions féminines), nous voulions un mouvement des femmes à l'intérieur du syndicat. Ce que celui-ci considérait comme faiblesse et carence (la maternité par exemple), nous l'avons posé comme notre force et notre valeur.

Nous avons tenté de mettre en débat les règles du jeu en critiquant les méthodes et le langage du syndicat. Nous avons cherché à changer de ligne les objectifs eux-mêmes en introduisant des éléments susceptibles de relier les résultats d'ordre économique, l'élimination des discriminations, la rupture de la division du travail dans la famille et de la division des rôles sexuels en vue d'affermir une manière de vivre différente.

Il y a eu des affrontements entre femmes (sur la question de l'avortement par exemple) et avec les hommes. Nos revendications sont loin d'avoir été toujours soutenues par ces derniers, par exemple celle des 40 heures annuelles rétribuées, pour le père et pour la mère, en cas de maladie des enfants. Plus généralement, on peut dire que certains, voyant en nous un nouveau sujet qui émerge au même titre que les jeunes et les chômeurs, ont été favorables à notre mouvement. D'autres nous ont supportées. Maintenant c'est la crise, surtout depuis 1978 : crise économique, crise du mouvement des femmes et de plus en plus crise du syndicat. La coordination des femmes à l'intérieur de celui-ci est en sommeil. Nombreuses sont celles qui ont quitté l'organisation. Celles qui restent doivent tenir ouverte la contradiction entre lutte des femmes et lutte syndicale, ce qui implique beaucoup de fatigue et de solitude. Je vis moi-même cette contradiction. Si je l'esquivais, je me mutilerais puisque je sais que le monde changera aussi avec les hommes. Nous avons appris dans une certaine mesure à être et à lutter autrement. Aussi, l'idée du « Temps pour soi » pour les femmes est-elle intéressante. Je considère la question des intellectuels comme très importante au niveau de leurs rapports avec les travailleurs. Ces rapports ont été développés dans l'expérience de formation des 150 heures. Aujourd'hui, je pense qu'ils devraient être plus forts. Les ouvriers n'ont le plus souvent ni le temps ni les conditions pour traduire en mots les désirs qu'ils ont cependant. Aujourd'hui même, comme on le voit à la suite de la publication du texte « Plus femmes qu'hommes », réafflure le désir de faire un bilan de l'expérience du mouvement qui a changé beaucoup de choses. Ce que nous avons compris, c'est que seules, nous, syndicalistes, nous ne pouvons pas transformer le syndicat ; nous avons besoin des autres femmes et peut-être aussi d'un mouvement plus général.

Luisa Muraro

Librairie des femmes - Milan.

Professeur de philosophie du langage à l'université de Milan, Luisa Muraro présente le texte « Plus femmes qu'hommes », publié dans Sottosopra en janvier 1983 par le groupe n° 4 de la Librairie des femmes, auquel elle a participé ⁽²¹⁾.

Créée en 1975, la Librairie des femmes est une coopérative à laquelle une trentaine de femmes apportent leur concours. Ce sont principalement

des enseignantes, des étudiantes, des employées, des ménagères (*casa-linghe*), des ouvrières du secteur public. Du point de vue économique, la situation de la Librairie est très bonne grâce au travail volontaire d'une grand nombre d'entre nous. Notre groupe mène un travail de réflexion politique, intervient, prend des positions. Mais son but premier c'est la Librairie, lieu où l'on fait de la politique : c'est là la base, comme expérience et force. Le « groupe n° 4 » est né au sein du collectif de Col di Lana formé en 1975 ; ce dernier réunissait différents groupes milanais qui avaient alors tenté de se retrouver. Les femmes étaient nombreuses, mais le travail n'était pas satisfaisant au sens où la rencontre demeurait symbolique et n'aidait pas à lutter dans les situations concrètes en développant l'intelligence et la volonté politique des participantes. C'est pourquoi le collectif du Col di Lana s'est divisé en plusieurs petits groupes (nos 1, 2, 3, 4, etc.) ayant pour but d'établir en deux mois un bilan autour des mêmes thèmes. Seul le groupe n° 4 a continué à se réunir ensuite dans des maisons privées, selon nos habitudes de la période initiale. En 1978, notre groupe a affronté la question qui est devenue le sujet du texte « Plus femmes qu'hommes » : notre envie de vaincre dans le social. La discussion a été très longue. La majorité du groupe n'acceptait pas le point de départ : reconnaître qu'en dépit de l'égalité que nous donnent théoriquement les institutions et le droit, et des efforts énormes que nous déployons parfois, notre réussite dans le social n'est pas très bonne. Certaines niaient que nous soyons en difficulté, d'autres disaient que l'échec était dû à notre manque de volonté. La discussion a permis de reconnaître notre inadéquation (*inadeguatezza*) au social sans que ce constat apparaisse comme une défaite mais bien plutôt comme porteur d'une critique à la société. On a mis en avant le fait que nos difficultés psychologiques n'étaient pas en cause ; il s'agit d'une résistance profonde, difficile à nommer, qui conduit les femmes à refuser les règles de la société, par exemple celle de la carrière (certaines y entrent avec excès, d'autres répugnent à jouer ce jeu de guerrière) ou la règle qui veut que tout se traduise en argent. Cette discussion a aidé à accepter le point de départ, perçu en début comme une défaite. Dès lors nous ne voulons pas nous mettre à la recherche de n'importe qu'elle existence sociale. Pour qualifier notre envie de vaincre autrement qu'en termes d'imitation des hommes, nous disons que nous voulons « être au monde à l'aise » (*agio*). Nous affirmons notre désir d'exister socialement d'une façon pleine. Il arrive certes que des hommes s'interrogent quand ils ne se sentent pas à l'aise (*disagio*) et qu'ils n'acceptent pas les idéaux virils. Cependant, du fait qu'ils ont un corps d'homme, ils peuvent avoir la force de dire la nécessité d'un changement, alors que la femme n'a pas l'autorité pour le faire.

Le texte part de la contradiction vécue entre notre envie de vaincre (*voglia di vincere*) et le fait de se retrouver étrangères à la société (*estraneità*). L'émancipationnisme féminin a reconnu le premier terme mais pas le second. Jusqu'ici, le plus souvent, il arrive qu'en nous un terme modère l'autre, quand il ne s'annulent pas réciproquement. On a

tenté d'exprimer comment ils pouvaient s'ajouter l'un à l'autre pour déboucher sur une volonté de changement de la société à travers la constitution d'un sujet collectif qui seul peut retrouver l'idée et la force d'un projet. Ceci est nécessaire pour que les femmes qui luttent ne soient pas condamnées soit à être telles des innocentes qu'on envoie au massacre, soit à reproduire indéfiniment le même mouvement pendulaire (avancée/retrait par rapport au social). Dans le social, aujourd'hui, seuls les hommes retrouvent leurs émotions profondes. Il faut que les femmes se relient à d'autres femmes pour donner corps aux désirs et aux émotions qu'elles n'osent nommer parce qu'ils n'ont pas de nom et ainsi trouver la force de les exprimer (cf. les textes de la poétesse américaine Adrienne Rich). Cette perspective nous a conduites au thème de la disparité dont on a beaucoup discuté. Alors que le terme « différence » ne dit pas tout, la « disparité » exprime une différence en plus ou en moins. En menant à la Librairie une recherche sur les femmes écrivains ⁽¹⁶⁾, on avait trouvé le moyen d'exprimer et de vivre de façon positive le fait de la disparité en reconnaissant à une autre femme la valeur de guide. On a théorisé à partir de là : il n'est pas possible de construire un monde des femmes si nous sommes toutes égales. Je crois que c'est la première fois qu'un texte politique aborde de façon théorique la disparité. Les femmes ont maintenant à trouver les moyens de faire fructifier partout la disparité en établissant entre elles des rapports d'estime, d'affection, de soutien, dans la lutte politique mais aussi dans la famille, les syndicats, etc. Il s'agit en somme d'établir un rapport valorisant entre femmes, de vivre et de faire reconnaître qu'être femme a une valeur autonome.

Anne-Maria Rodari

Une tentative de journalisme de masse : Grattacielo, occhi di donna sul mondo (1981-1982) - Milan.

« Grattacielo » a été une expérience milanaise, portée par un groupe de femmes désireuses de se mesurer avec une entreprise qui ne fut pas seulement idéologique. L'objectif était de faire une revue qui ne s'occuperait pas seulement du problème des femmes, mais de tous les problèmes, avec les yeux des femmes. Composé de femmes de 25 à 50 ans, notre groupe comprenait trois journalistes professionnelles qui, vivant une crise au niveau de leur métier, voulaient expérimenter si possible un autre mode d'exercice de celui-ci, et des femmes de différents groupes qui voulaient se mesurer à l'écriture. Six numéros ont été publiés en 1981-1982. La revue était diffusée dans toute l'Italie. Les premiers numéros ont été tirés à 25 000 exemplaires, les derniers à 12 000 exemplaires. Nous avons dû cesser de paraître pour des raisons financières. Quoique nous fournissions beaucoup de travail gratuit, la revue coûtait très cher. Cependant, cette expérience a été intéressante. Elle laisse au groupe qui faisait la revue beaucoup de nostalgie. Nous continuons à nous voir.

Dans le public, la revue a eu du succès. Aujourd'hui encore, des groupes de femmes en discutent.

U.D.I. (Union des femmes italiennes).

Née en septembre 1944, l'U.D.I. a été créée par un groupe de femmes des partis politiques antifascistes. Au premier congrès (octobre 1945), la Démocratie chrétienne a rompu les négociations pour l'entrée des femmes catholiques dans l'U.D.I. alors que le P.C.I. a encouragé ses militantes à y adhérer. Le journal de cette organisation, *Noidonne*, est né dans la clandestinité.

« Pendant la période de la Reconstruction et jusqu'au début des années soixant-dix, explique Paola, l'U.D.I. a lutté dans la perspective de l'émancipation des femmes en vue d'un objectif défini en fait par les hommes : la parité. Les rapports entre les femmes des groupes d'autoconscience et l'U.D.I. ont été très mauvais au début. Le néoféminisme est interclassiste ; il suppose un affrontement avec les institutions et la culture masculine. Entre celui-ci et l'U.D.I., le dialogue était impossible. Peu à peu, les femmes de l'U.D.I. ont changé. Le congrès de 1973, le premier auquel les féministes ont participé, a marqué un tournant : une large place y a été faite au problème de l'avortement et des féministes sont entrées au comité national de l'U.D.I., alors organisation léniniste rigide. Au onzième congrès (Rome, mai 1982), cette organisation a été démantelée (abolition des fonctionnaires, suppression des statuts, dissolution des instances provinciales et nationales). Nous sommes en train d'établir la charte de nos objectifs. Nous ne voulons ni père, ni patron. Nous voulons l'autonomie (en particulier financière : trouver de l'argent au moyen d'activités qui coïncident avec ce que nous vivons), la transgression (des règles masculines dans les situations de confrontation avec l'institution). »

Ce onzième congrès, qualifié dans *Noidonne* de « congrès des paradoxes... du fait que ses débats ne peuvent pas être lus de façon univoque », a illustré sur le plan collectif la démarche qu'ont suivie les femmes dans le mouvement : partir de soi. « Nous avons commencé à combler l'écart existant entre notre être femmes et notre être politique » (*Noidonne*, juin 1982, p. 12). Après le congrès, les débats se sont poursuivis dans les groupes locaux, répercutés dans le journal. A la première réunion de coordination (octobre 1982), 360 groupes de villes différentes étaient représentés (il y a en Italie moins de 100 chefs-lieux de province). Les initiatives sont très diversifiées. Le mode de gestion des coopératives ou « entreprises » de l'U.D.I. (restaurants, hôtels, pizzeria) déjà existantes dans plusieurs villes est ré-examiné. Des activités nouvelles ont commencé à voir le jour ou sont en projet : dispensaires autogérés (Naples), coopératives de consommation ou de services (Brescia), pour ne citer que quelques exemples. L'U.D.I. poursuit et enrichit ses activités

culturelles (gymnastique, danse, séminaires sur la justice, la sexualité, la santé, etc.). Enfin, l'intervention spécifiquement politique est une préoccupation qu'une femme de Reggio di Calabria exprime en ces termes : « Je pense que s'il est vrai que la politique des femmes se fonde sur le fait de parler de soi, nous devons avoir une vision qui englobe toute la réalité politique et les besoins des femmes. La lutte contre la mafia concerne les femmes parce que dans nos régions elle empêche leur émancipation » (*ibid.*, décembre 1982, p. 64). Cette « micro-révolution » interne a cependant soulevé des objections. Mina (66 ans, la Spezia), qui a commencé à « faire de la politique en 1951 » sans jamais adhérer à aucun parti, ne l'approuve pas. Elle avance en particulier l'argument suivant : « Je ne crois pas beaucoup à cette histoire des groupes d'intérêt ; il me semble même que le risque de voir se développer le corporatisme existe au sein du mouvement » (*ibid.*, p. 59). Le débat est donc loin d'être clos au sein de l'U.D.I. La « destruction » de l'organisation décidée au onzième congrès signifie que « la forme traditionnelle de formation de la volonté politique — de bas en haut et de haut en bas — a vécu. L'U.D.I. n'existe que par des femmes « en mouvement » sur le territoire ; on ne sait où elles vont ni comment elles y vont. L'enjeu est en réalité le suivant : un modèle différent de celui de la démocratie déléguée et représentative (qui est le modèle de toutes les organisations) peut-il s'imposer et fonctionner ? » (*ibid.*, p. 58).

Milan, Rome, Paris, janvier-mars 1983.

ORIENTATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

■ Bibliographies :

(1) *Le riviste femministe dal 1970 ad oggi : catalogo* (1982), Libreria delle donne Firenze, via fiesolana 2 b.

(2) *Librellula - Libreria delle donne - catalogo* (1980), Bologna, Strada maggiore 23/a

■ Ouvrages :

(3) *Femminismo e lotta di classe in Italia (1970-1973)*, analisi, documenti e prospettive, a cura di biancamaria Frabotta, Savelli, 1975.

(4) *La politica del femminismo*. Il movimento femminista, l'Unione delle donne italiane, le forza politiche di sinistra di fronte al femminismo nei documenti (1973-1976), *ibid.*, 1978.

(5) Ouvrage collectif, *Lessico politico delle donne*, Gulliver, 1978.

(6) *Ibid.*, a cura di F. Bimbi, *Dentro lo specchio*, Lavoro domestico, riproduzione del ruolo e autonomia delle donne, *ibid.*, 1977.

(7) *Ibid.*, a cura di G. Chiaretti, *Doppia presenza : Lavoro intellettuale e lavoro per sé*, Griff, F. Angeli, Milano, 1981.

(8) *Ibid.*, *La parole elettorale. Viaggio nell'universo politico maschile*, ediz. della donne, Roma, 1976. Traduction française aux Editions des femmes, Paris.

(9) C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Rivolta femminile, 1970.

(10) L. Melandri, *L'infamia originaria. Facciamola finita col cuore e la politica*, l'Erba voglio, 1977. Traduction française aux Editions des femmes.

(11) R. Rossanda, *Le Altre*, conversazioni a Radiotre, Bompiani, 1979. Traduction française à paraître aux Editions des femmes.

(12) M. Weber, *Il voto delle donne, la prima indagine sistematica sui comportamenti dell'elettorato femminile in Italia*, Einaudi, 1977.

(13) M.R. Dalla Costa, S. James, *Le pouvoir des femmes et la subversion sociale*, Adversaire, Genève, 1973 (édition italienne chez Marsilio, 1972).

(14) G. Parca, *Plus valore femminile*, Mondadori, 1978.

(15) C. Savaceno, *Dalle parte della donna*, De Donato, 1979.

■ *Documents et textes divers :*

(16) Libreria delle donne (Milan) - Biblioteca delle donne (Parma) - *Romanzi, Le Madre di tutte noi* (1982).

(17) *Catalogo di testi di teoria e pratica politica*. Sulle servitude della scrittura e sulle sue grandi possibilità (1978). Libreria delle donne, ne dogene, via dogana, 2 Milan.

(18) *Punto a capo*, Quaderni Virginia Woolf 2 Letteratura. Ediz. Centro Culturale Virginia Woolf, via del governo vecchio 39, 00186 - Roma, 1982.

(19) Centro di studi storici sul movimento di liberazione della donna in Italia. Atti del seminario internazionale : *Centri di ricerca e documentazione delle donne : esperienze di organizzazione e metodi di archiviazione*, (Milan, novembre 1981), Fondazione Feltrinelli, via Romagnosi 3, Milan.

(20) *Pratica dell'inconscio e movimento delle donne*, Milan, 1974.

(21) « Più donne che uomini », *Sottosopra*, Libreria delle donne, Milan, janvier 1983.

(22) *Donna Democrazia trasformazione*. Atti della conferenza CGIL (Rome, avril 1981).

(23) L. Saba, « Dal silenzio alla parola che cambia », in Convegno Nazionale donne CISL (Rome, juin 1981).

(24) *La spina all'occhiello. L'esperienza a Torino dell'intercategoriale donne CGIL - CISL - UIL* attraverso i documenti 1975-1978, Mussolini Editore, 1979.

(25) F. Bocchio, A. Torchi, *L'acqua in gabbia, voci di donne dentro il sindacato*, La Salamandra, 1979.

(26) L. Chiste, A del Ré, E. Forti, *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzione*, Feltrinelli, opuscoli marxisti 28, 1979.

(27) M.C. Rogosinski, « Des bancs d'usine aux bancs d'école : l'expérience des 150 heures de Turin », in *L'Italie au féminisme*, éd. Tierce, 1978.

(28) « Il personale é politico », *Quaderni di Lotta femminista*, n° 2, 1973.

■ *Revue et journaux :*

(29) *L'Orsaminore*, revue culturelle et politique réalisée par des femmes (paraît depuis 1981). Rédaction : Via Repetta, 66-00193 Roma.

(30) *Memoria*, revue historique féministe réalisée par des chercheuses mettant en œuvre l'interdisciplinarité (sciences sociales, psychanalyse, littérature) (paraît depuis 1981), Presso Fondazione Basso, via della Dogena vecchia, 5-00186 Roma.

(31) *Nuova DWF (donna, women, femme)*, cahiers de recherches internationales sur la femme (paraît depuis 1976), viale Angelico, 301-00195 Roma.

(32) *Inchiesta*, revue bimestrielle de recherche et de pratique sociale (paraît depuis 1970). Rédaction : Casella postale 752, Bologna. N° 49-50, janvier-avril 1981, Donna e conoscenza. N° 55, janvier-mars 1982, Più facce, molte teste, « La condizione della donna ».

(33) *Il Manifesto*, numéro spécial, Lavoro donna, juin 1980, via Tomacelli, 146, Roma.

(34) *Quotidiano donna*, publié irrégulièrement du 6 mai 1978 au 8 mars 1982. A l'occasion du 8 mars 1983, un numéro spécial est sorti sous forme de quatre pages insérées au centre du quotidien *Paese Sera*.

PALESTINIENNES DE L'INTERIEUR

Introduction et propos recueillis par Didar FAWZY

Les témoignages reproduits ci-après ont été recueillis en octobre-novembre 1982 et constituent des éléments d'une enquête sur le terrain destinée à vérifier et à compléter des matériaux de sources directes que j'accumulais en prévision d'une étude sur les conditions de la femme travailleuse palestinienne de l'intérieur commencée bien avant l'invasion du Liban par Israël et le transfert à Tunis de la direction politique palestinienne.

Une série de phénomènes avait suscité mon intérêt pour le sujet.

Tout d'abord, engagée dans la recherche sur les problèmes du développement en milieu arabe, j'avais pris connaissance de rapports statistiques sur la production et la population active palestinienne en Israël et dans les territoires occupés par Israël en 1967, rive occidentale du Jourdain et Ghaza.

Ces rapports permettaient de conclure à l'apparition d'un processus socio-économique produisant des faits comparables à ceux qui découlent d'une colonisation *stricto sensu* : dépendance de la force de travail palestinienne de l'entreprise israélienne, rôle de sous-traitance réservé aux couches possédantes, blocage au niveau des postes de commande des techniciens, systématisation de l'expropriation et de la répression et, parallèlement, ouverture de l'emploi aux irréguliers et aux femmes.

En d'autres termes, une politique de population qui tend à la transformer en une réserve de main-d'œuvre bon marché pour l'entreprise israélienne et à encourager l'émigration des mieux nantis et des chefs de famille qui refusent l'emploi de manœuvre, essentiellement dans le domaine de la construction.

D'autre part, un premier voyage de prospection sur le terrain, à la recherche de données supplémentaires m'avait permis de percevoir un processus politique fondamental : le déplacement du centre moteur de l'histoire des Palestiniens vers l'intérieur, la direction politique extérieure apparaissant avant tout comme le symbole de la résistance armée du peuple palestinien et de la reconnaissance de sa cause à l'échelle internationale.

En effet, les démonstrations de résistance prennent, à partir de 1975-1976, un caractère de masse en Palestine occupée¹ et elles sont soutenues par la minorité palestinienne — dite « arabe » — d'Israël qui, parallèlement, pose ses propres revendications. Le 30 mars 1976, en signe de protestation contre la décision d'expropriation de terres arabes de Galilée, une grève, à l'appel du Comité pour la défense des terres arabes, soutenu par le Rakah², se termine par le premier affrontement violent entre la minorité palestinienne d'Israël et les autorités³. Dans les territoires occupés, des grèves se déclenchent en signe de solidarité et, depuis, le 30 mars est marqué chaque année par des manifestations et des grèves, de part et d'autre de la « ligne verte », soutenues par l'émigration palestinienne. De plus, dans la mesure où les éléments du Front national palestinien⁴ lié à l'O.L.P. l'ont emporté aux élections municipales d'avril 1976, en Palestine occupée ; dans la mesure aussi où, dans les villes et villages arabes d'Israël, la majorité des voix a été favorable aux éléments du Khadash⁵ aux deux dernières élections, les Palestiniens de l'intérieur apparaissent comme une force socio-politique organisée.

Le déplacement du centre moteur vers l'intérieur se traduit fondamentalement par la concrétisation territoriale du projet palestinien : les déclarations du président de l'O.L.P. restreignent désormais l'objectif de libération et d'indépendance nationale aux seuls territoires occupés en 1967 et elles sont conformes aux résolutions de la communauté internationale⁶.

Enfin, troisième phénomène déterminant dans le choix de mon sujet, les femmes palestiniennes de l'intérieur s'expriment : elles prennent part à des manifestations et à des réunions organisées, voire à des opérations de caractère militaire⁷ ; elles écrivent et acquièrent une audience internationale⁸ ; elles s'organisent enfin sur la base de concepts nouveaux étrangers à l'idéologie secouriste qui imprègne les associations féminines de la région.

Les Comités des femmes travailleuses créés en Palestine occupée, le premier ayant été créé à Ramallah en 1978, touchent la femme au travail et au foyer, à l'université et à l'usine, à la ville et au village. Ils revendiquent les droits sur tous les plans : droit à l'autodétermination, droit à de meilleurs salaires, droit à l'égalité des sexes. Ils introduisent également la notion du travail coopératif rentable : quelques ateliers de production d'objets de l'artisanat palestinien fonctionnent dans certains villages et leurs travaux exposés occasionnellement. Enfin, le mouvement a réussi à jeter les bases d'une coordination des activités

à l'échelle nationale : en 1981, l'Union des comités de femmes travailleuses palestiniennes de la rive occidentale et de la bande de Ghaza s'est constituée à Jérusalem.

Parmi les projets de la section culturelle de l'Union qui m'ont été énumérés figurent des débats sur la situation de la femme dans les pays arabes indépendants⁹, l'étude des droits de la femme travailleuse et l'apprentissage des langues étrangères, dont l'anglais et l'hébreu, autant d'indices montrant que la direction entend lutter contre la discrimination sexuelle dans leur propre communauté, contre l'exploitation de la Palestinienne par l'occupant, contre les conceptions chauvines aussi. Mais leurs effectifs et leurs moyens sont minimes et elles doivent compter avec les oppositions et la répression. Opposition des hommes, plus particulièrement des Frères musulmans, des femmes traditionalistes aussi, y compris celles qui sont actives dans des associations féminines.

Les statistiques permettent de saisir le niveau de discrimination sexuelle contre laquelle ont à lutter les femmes de l'Union. D'une part, la majorité des salariées travaillent dans le secteur primaire¹⁰, sans tenir compte d'une filière de l'emploi qui fait travailler femmes et enfants pendant la saison agricole et qui échappe à tout contrôle¹¹. D'autre part, la surmortalité féminine à la première enfance, que les tableaux par tranches d'âge et par sexe indiquent¹², ne peut s'expliquer autrement que par une surmortalité socio-culturelle¹³.

Cette situation est encore entretenue par l'occupant. Les dirigeantes de l'Union sont soumises à toutes sortes de tracasseries¹⁴ et, par le biais des Liges de villages qu'il a créées et qu'il contrôle, il entrave toute aide financière extérieure, notamment pour l'ouverture de crèches et de jardins d'enfants qui permettraient aux femmes actives de moins dépendre de leurs aînées ou alors de les alléger de leur surcharge de travail, étant donné l'ampleur prise par l'émigration des chefs de famille pour les tranches d'âge de 25 à 64 ans¹⁵.

La situation de la femme palestinienne en Israël est comparable et différente. Comparable parce que, comme sa sœur des territoires occupés, elle est doublement aliénée : employée dans les secteurs les moins spécialisés et recevant les salaires les plus bas comme travailleuse rémunérée, ou alors s'occupant souvent seule de l'ensemble des problèmes journaliers de la famille lorsque l'homme ne retourne au foyer qu'en fin de semaine, elle doit encore se conformer, au sein de la famille et du village, à des traditions patriarcales, au nom de la préservation de l'identité socio-culturelle, traditions en quelque sorte « protégées » par l'Establishment. En Israël, en effet, tous les projets de développement concernent les zones juives. Les villes arabes et les quartiers arabes dans les villes mixtes sont laissés dans un état vétuste, voire de semi-démolition suite à la guerre de 1948, tandis que les villages arabes ne sont que des lieux de résidence pour les travailleurs qui y retournent le soir ou en fin de semaine, de telle sorte que la communauté palestinienne en Israël est marginalisée.

Aussi, l'approche « traditionalisme/modernisme » selon laquelle, pour qu'il y ait changement, il faut d'abord qu'il y ait transformation mentale et psychique de la communauté arabe, doit-elle être rejetée. Largement répandue en Israël, elle permet de préserver intact le cadre institutionnel de la société israélienne, et plus particulièrement le système de ségrégation ethnico-religieuse¹⁶. Toutefois, la moitié de la population « arabe » d'Israël est aujourd'hui urbaine et la moitié des ruraux habitent de grands villages. La femme salariée est faiblement représentée dans le primaire et bien représentée dans le tertiaire, surtout dans les services publics et communautaires, indice d'une situation socio-économique plus favorable que pour la travailleuse des territoires occupés.

Si, par ailleurs, le salariat à la journée persiste pour l'ouvrière, même lorsqu'elle est spécialisée et qu'à niveau égal de spécialisation sa collègue juive reçoit un salaire mensuel, une même central syndicale existe pour les deux communautés et l'ouvrière a le droit de se syndiquer sur son lieu de travail, ce qui n'est pas le cas de la Palestinienne des territoires occupés qui travaille en Israël. Elle peut aussi, malgré les tracasseries et parfois le renvoi de son travail, militer légalement, à quelques exceptions près¹⁷, dans les formations politiques et associations de son choix, alors que dans les territoires occupés, elle se heurte aux interdits des lois d'urgence.

Il reste qu'à ce jour, le droit à l'existence, en tant que telle, d'une minorité nationale palestinienne en Israël n'a pas été reconnu¹⁸. Mais le problème provoque le débat ailleurs que parmi les seuls communistes, notamment parmi les féministes. Le Mouvement féministe en Israël a invité un groupe de femmes palestiniennes d'Israël à participer en tant que telles — et non en tant « qu'Arabes » (comme les désigne la terminologie officielle) — à la V^e Conférence nationale du mouvement, qui s'est tenue à Beit Aba Khushi, à Haïfa, les 8 et 9 octobre 1982, dans le cadre de deux ateliers de travail, l'un consacré à la situation de la femme palestinienne en Israël et l'autre au problème de la femme et de la guerre. C'était un événement et le débat fut passionné.

Du côté palestinien, outre la dirigeante du Mouvement démocratique des femmes, membre du comité central du Rakah et qui avait poussé à la participation des plus jeunes à cette conférence, le débat était animé par une avocate marxiste et une assistante sociale indépendante de toute organisation structurée mais championne de la cause de la libération de la femme en milieu arabe, toutes deux âgées de vingt-cinq, vingt-sept ans, toutes deux mariées et sans enfants.

Il n'y eut pas de déclarations finales communes et les Palestiniennes ne participèrent pas au défilé dans les rues de Haïfa, le soir du premier jour de la Conférence. Elles faisaient leurs slogans des féministes contre les viols et pour la protection des femmes battues mais elles avaient exigé, sans l'obtenir, que des slogans soient introduits réclamant l'égalité des conditions entre les communautés juive et palestinienne d'Israël et le droit à l'autodétermination des Palestiniennes en territoire occupé.

Tel quel, le fait que le Mouvement féministe en Israël ait reconnu la personnalité palestinienne fut suffisamment important pour déchaîner des critiques venimeuses d'une journaliste chevronnée qui attaqua les féministes pour avoir donné la parole à des « représentantes de l'organisation palestinienne terroriste, l'O.L.P. ». Par contre, sans prendre parti, le journal du Parti travailliste en langue anglaise, *Jerusalem Post*, a permis la publication d'un reportage fait par l'une des participantes favorable à l'établissement de liens de travail avec les femmes palestiniennes et dénonçant les « concepts stéréotypés » qui entravent le dialogue¹⁹.

D'autre part, Palestiniennes et Juives d'Israël se retrouvent dans une lutte commune contre la guerre²⁰, les premières ayant été à la tête des premières manifestations qui se sont déroulées à la suite des massacres de Sabra et Chatila, notamment à al-Nasira, dès le 20 septembre, se poursuivant jusqu'au 23 septembre lorsque la police intervint de façon violente pour y mettre fin²¹.

D'une manière générale, s'il n'y a pas, dans la communauté palestinienne d'Israël, l'équivalent de femmes écrivains internationalement connues (telles que Raymonda Tawil et Sahar Khelifa), comme en Palestine occupée, l'observateur est frappé par la poussée des femmes dans les secteurs d'activité professionnelle qui leur sont ouverts, par leur politisation aussi. Il y a même eu, en 1971, mais il s'agit d'un cas exceptionnel, présentation et élection d'une femme au rang de maire d'un village de Galilée, Kafr Yassif, dont les habitants se partagent entre trois communautés religieuses arabes, musulmane, druze et chrétienne. Il n'en reste pas moins que l'évolution se fait au ralenti. Ainsi, au rassemblement qui a eu lieu à al-Nasira pour marquer le 40^e jour de deuil des massacres de Sabra et Chatila, malgré le rôle joué par les femmes dans les manifestations de la « capitale » arabe d'Israël, ce fut une femme juive, membre du Khadash, qui prit la parole publiquement.

Dans un certain sens d'ailleurs, cette situation comparable et différente est reflétée dans le film de Michel Khelifi, *Mémoire Fertile*²², premier film fait par un Palestinien qui débat des problèmes de la femme palestinienne de l'intérieur. Tourné sur place et remarquable sous plusieurs aspects, notamment parce qu'il montre avec une grande sensibilité et sans outrance pathétique le « degré zéro » de l'oppression et parce qu'il oblige au débat sur la réalité vécue par les femmes au sein de leur propre communauté, il présente deux modèles différents. En Israël, la Palestinienne est une veuve ancienne propriétaire terrienne des environs de Nazareth, qui refuse de vendre sa terre qu'elle n'a pourtant pas le droit d'exploiter parce qu'incluse dans une zone juive de développement ; pour élever son fils et sa fille, elle a travaillé et travaille encore, comme ouvrière, dans une entreprise de confection. En Palestine occupée, le modèle choisi est Sahar Khalifa, donc une intellectuelle dans la force de l'âge, à la fois professeur et écrivain, divorcée et qui vit seule avec ses enfants. Générations différentes, réalités sociales différentes, perspectives différentes, oppression comparable.

En 1982 pourtant, le modèle de la femme palestinienne d'Israël accrochée à sa terre commence à être vétuste. La femme qui lutte, même la femme mûre et analphabète, telle cette remarquable personnalité de Taibeh, Najila Abu-Ras, revendique ses droits économiques et sociaux au sein de l'organisation syndicale Na'mat²³, ou alors, lorsqu'elle est jeune, organisée ou pas, elle se prépare à une carrière et revendique ses droits en tant que femme et en tant que Palestinienne, comme sa sœur dans les territoires occupés.

Les témoignages ont été recueillis auprès de femmes d'action qui n'ont pas encore fait entendre leur voix. Il était en effet inutile de rechercher les témoignages de celles qui ont la possibilité de s'exprimer par l'écriture, ou encore de femmes qui n'ont pas d'impact sur leur entourage.

Le premier témoignage, celui de Samira Khoury, principale dirigeante palestinienne du Mouvement démocratique des femmes en Israël, organisation mixte liée au Rakah, est reproduit quasiment dans son intégralité pour des raisons diverses. L'histoire de la famille reflète des situations concrètes vécues dans leur évolution, notamment les différences de destin selon les carrières choisies par les uns et les autres. Elle témoigne d'une politique de harcèlement des populations palestiniennes par l'Establishment israélien comparable à celle qui se poursuit actuellement dans les territoires occupés. Le discours souligne la continuité de la famille traditionnelle arabe, notamment la place occupée par le père et la mère du mari, également la hantise de la terre perdue. Le personnage, d'une cinquantaine d'années, est modeste, généreuse, passionnée, produit d'une expérience qui combine le militantisme professionnel et la vie d'une mère de famille s'élevant par l'effort personnel, attentive à ne pas se laisser dépasser par les conditions nouvelles de la lutte, sans la moindre trace de chauvinisme, une lutteuse au sein d'une société qui a été sclérosée par l'absence de projet de développement. L'interview principale est en anglais. Elle est complétée par des réponses à de nouvelles questions que je lui ai posées au cours du mois où j'ai suivi Samira dans ses multiples activités.

Le témoignage de Zuheira fait partie d'une série d'entretiens que j'ai eus avec les Palestiniennes d'Israël. Il permet d'avoir un aperçu sur la force et la persistance de mœurs archaïques dans la communauté chrétienne palestinienne d'al-Nasira qui dénie à la femme le droit d'exister par elle-même ; mœurs que l'on retrouve d'ailleurs dans la communauté juive dans la mesure où le Rabbinate ayant la prise en charge légale totale des affaires en matière de mariage et de divorce, la femme est renvoyée au rang de mineure ou de créature mentalement déficiente. Zuheira est une jeune femme, bien qu'elle ait une fille de 17 ans et un fils de 14 ans. Très perturbée par la lutte personnelle qu'elle mène, elle envisage néanmoins de reprendre ses études pour acquérir une profession, participe à des réunions et des manifestations de femmes et conduit elle-même une 4 CV délabrée qu'elle a héritée de ses jours fastes et qu'il faut pousser à chaque montée. Elle habite la ville juive, dans un minuscule studio, dans un petit quartier où les propriétaires acceptent

de louer aux Palestiniens. C'est elle qui a demandé un entretien lorsqu'elle a appris que je préparais une étude sur la femme travailleuse palestinienne. Sans l'avoir encouragée à quitter son mari, depuis qu'elle a décidé de le faire, Samira l'aide à s'insérer dans sa nouvelle vie, persuadée qu'elle a l'énergie et l'intelligence nécessaires pour réussir.

Le dernier témoignage, très court, indique, à partir d'un drame familial vécu par la mère, la rigidité des mœurs dans un milieu pourtant aisé, urbain et de culture française, mais, en même temps le recul des valeurs traditionnelles avec la nouvelle génération. La fille travaille et milite. L'un des jeunes gens épouse la femme de son choix qui, de surcroît, est divorcée avec un enfant et le mariage se fait à l'église orthodoxe, alors que la famille est catholique romaine parce que leur église ne reconnaît pas le divorce.

Paris, février 1983.

Samira Khoury, siège du Mouvement démocratique des femmes, Tel-Aviv, octobre 1982.

Je suis l'aînée d'une famille nombreuse : dix enfants en 1948, dont un seul garçon alors en bas âge. Ceci explique peut-être mon rôle inhabituel pour une fille au sein de sa famille dans notre société. Mon père avait fini par me surnommer « Samir ».

Nous vivions à Nazareth avec, outre mon père et ma mère, mes grands-parents.

Seul mon père travaillait lorsqu'intervient, en 1947, le plan de l'O.N.U. de partage de la Palestine en deux Etats. Il possédait un établi de cordonnier et nous assurait des moyens d'existence corrects malgré le grand nombre d'enfants. Il n'y avait pas alors tellement d'artisans cordonniers dans cette ville arabe de vieille tradition urbaine (Nazareth-Elit a été construite après 1948).

Ma sœur cadette était déjà mariée. Moi, j'avais lutté pour poursuivre mes études avec l'appui de ma mère. Je terminais alors la dernière année de l'Ecole normale pour filles, située dans le quartier juif orthodoxe de Me'a Shearin (les 100 portes) à Jérusalem et où j'étais pensionnaire. Il s'agissait d'une école gouvernementale non payante où l'on préparait à l'enseignement les meilleures élèves choisies dans les différentes régions du pays. Les enseignantes étaient en majorité britanniques. La situation conflictuelle entre les deux communautés — juive et arabe — s'aggrava après la décision de partage. La société arabe, dominée par les grandes familles traditionnelles, s'opposa au partage. Mais on peut dire qu'elles furent indirectement aidées par les dirigeants sionistes, selon moi en tout cas, car, rien ne fut mis en œuvre pour aplanir le conflit. Sionistes et Britanniques laissèrent faire.

L'atmosphère à l'école fut à ce point insupportable que les enseignantes repartirent en Grande-Bretagne et que nous fûmes renvoyées

dans nos villes et nos villages, avec tout de même la conviction que nous y retournerions bientôt. Certaines d'entre nous laissèrent même leurs valises personnelles à l'école.

De retour à Nazareth, j'eus rapidement des propositions pour enseigner à l'école élémentaire de différents centres proches de mon lieu de résidence. Je choisis Acre.

Pendant les premiers mois, je faisais journallement le trajet Nazareth-Acre et retour pour dispenser mes cours. Je prenais l'autobus à 5 h 30 du matin avec les ouvriers arabes qui se rendaient à la raffinerie ou, plus loin, à d'autres usines. J'étais la seule jeune fille qui faisait le trajet avec les ouvriers. La raffinerie fonctionne toujours mais il y a relativement moins d'ouvriers arabes qu'alors.

Dans le courant de l'année scolaire, je pus convaincre mon père de me laisser habiter avec une parente de ma mère à Acre.

Je recevais un salaire de 25 livres par mois. Il me permettait de m'entretenir et d'aider mon père.

Lorsque le conflit de 1948 éclata, nous fûmes dans l'obligation de fermer l'école et de la transformer en asile pour les réfugiés qui affluaient par bateau, par train et par route, venant de Haïfa. Je fus chargée de recevoir ceux qui arrivaient au port. Mêmes images que celles qui nous parviennent aujourd'hui du Liban : femmes en chemises de nuit et pieds nus, enfants en bas âge accrochés à leurs vêtements... J'ai su ainsi que beaucoup de familles qui n'avaient pas voulu fuir, avaient été encouragées à le faire, toujours avec l'assurance que la situation conflictuelle ne durerait que quelques semaines et qu'elles pourraient alors retourner dans leurs foyers.

Quelques jours plus tard, le directeur de l'école me dit que les familles allaient être distribuées entre différents villages et qu'il valait mieux que je retourne chez mes parents à cause de la situation incertaine. Et en effet, le jour même de mon départ, Acre fut investie par les Israéliens. Le 9 juillet, ce fut le tour de Nazareth.

Nazareth, comme Tibériade, Jaffa, Haïfa... auraient dû faire partie de l'Etat palestinien s'il avait été créé.

A Nazareth, très peu de familles ont quitté en 1948. Et d'ailleurs pas des familles entières, seulement quelques membres. Le cas est particulier.

A Nazareth, le parti communiste — qui s'appelait alors 'usbat al-taharur al-watani (Ligue de libération nationale), était clandestin et publiait déjà l'actuel journal *al-Ittihad* — était très actif parmi les travailleurs et les artisans. Je me souviens avoir eu entre les mains des pamphlets imprimés clandestinement par la Ligue dès l'école secondaire, à Nazareth, et ensuite à Jérusalem et à Acre.

Lorsque Nazareth fut investie, j'avais dix-huit ans et je n'étais pas encore membre du parti mais le mari de la sœur de mon père, qui travaillait à la raffinerie, m'appelait souvent pour lui lire l'*Ittihad*. C'est ainsi que je lus des textes, puis des livres marxistes, parfois en arabe mais le plus souvent en anglais. En cachette naturellement.

Je ne peux pas dire que j'ai été élevée dans une atmosphère religieuse. Ma famille nous emmenait tous les dimanches à l'église, ainsi que les jours de fête. Mais nous allions aussi à la mosquée avec d'autres membres de la famille qui étaient musulmans. Je me souviens de tout ceci comme d'autant de fêtes. Sans plus. Je n'ai pas eu de problèmes lorsque je me suis ralliée au marxisme.

Dès le début du conflit, et aussi lorsque Nazareth fut investie en 1948, le P.C. a appelé les populations à ne pas quitter leurs foyers, les mettant en garde contre la perte définitive de leurs biens. Ils postaient même des brigades à toutes les portes de la ville pour dissuader ceux qui voulaient quitter. Ils ont aussi envoyé des camarades chez nous. Ils ont réussi à retenir chez eux les gens de Nazareth.

Dans ma famille, ma mère avait très peur. Elle avait peur que ses filles soient violées. Elle avait peur pour son seul garçon. Mais je me suis opposée au départ. Sauf pour ma sœur cadette et son mari, originaire de Transjordanie où il possédait une terre et du fait qu'il ne parvenait plus à gagner sa vie à Nazareth. Mais je n'ai pas accepté que le couple emmène mon petit frère. En cas de danger, j'avais l'intention de cacher toute ma famille dans la cave de mon oncle, le mari de la sœur de mon père. Il a été tué dans la rue en rentrant chez lui.

Lorsque Nazareth fut investie, les choses changèrent. Au début de l'année scolaire, tous ceux et celles qui avaient enseigné purent reprendre le travail. J'eus un poste à Nazareth. Ma sœur, troisième enfant dans l'ordre, âgée de seize ans, soutenue par moi, s'employa dans la laboratoire de photographie, d'abord comme stagiaire. Quant à moi, je devins membre du parti et du syndicat des enseignants qui se créa. A la fin de l'année, je fus renvoyée à cause de mes opinions, comme cinq cents enseignants, hommes et femmes. Seuls demeurèrent à leur poste ceux qui quittèrent le syndicat.

C'est à cette occasion que j'eus ma première altercation sérieuse avec mon père. Je ne voulais pas céder. Et je lui prouvais que sans renoncer à mes opinions je pouvais gagner ma vie. C'est ainsi que je me mis à donner des leçons particulières chez moi. Mes revenus dépassèrent ceux que je retirais en tant qu'enseignante régulière. Mais mon père m'expliqua qu'il ne s'opposait pas à mes activités militantes pour des raisons financières mais parce qu'il craignait qu'on ne me mette en prison et qu'on me torture. Nous étions alors (et nous le demeurèrent jusqu'en 1966) sous administration militaire.

Je tins bon et mon père céda.

Mon père s'arrêta de travailler en tant que cordonnier au début des années cinquante. La concurrence avec les produits fabriqués en usine était trop forte. Il se mit à élever des cochons et de la volaille sur la petite parcelle de terrain attenante à notre maison.

Ma sœur dut également quitter le laboratoire de photo qui ne se développait guère.

Toutes les filles de la famille, ainsi qu'une jeune tante qui avait été dans l'enseignement, s'orientèrent vers les métiers qui, à l'époque,

offraient des possibilités de travail : ma sœur et ma tante se firent assistantes sociales et trois autres sœurs devinrent infirmières. L'une de mes sœurs a appris la couture et travaille chez une couturière. Une autre travaille en tant que technicienne dans un atelier d'architecture. L'une d'entre elles, enfin (mes parents ont eu deux autres enfants après 1948, un garçon et une fille) a fait ses études de médecine en Bulgarie. Elle est partie en 1968. Depuis son retour elle travaille dans une clinique à Nazareth.

Donc, à part ma sœur qui s'est mariée très jeune et qui vit en Jordanie, toutes les femmes de ma famille travaillent. Toutes dans la Nazareth arabe.

Pour mes frères, les choses ont évolué différemment.

Les universités israéliennes acceptent plus facilement les étrangers que les citoyens israéliens arabes. Ma sœur a pu faire ses études de médecine parce qu'elle a obtenu une bourse en Bulgarie.

Mon frère (celui qui est né avant 1948) était passionné par l'électronique. Une fois l'école secondaire terminée, il est entré dans le Technicum (où l'on forme les techniciens). Ne parvenant ni à trouver un poste en tant que technicien, ni à se faire inscrire dans le Technion (où l'on forme les ingénieurs), il a étudié seul, grâce à l'aide d'un professeur du Technion. Il a réussi aux examens, face à quatorze examinateurs qui n'en revenaient pas des résultats mais qui ne lui ont accordé qu'un diplôme supérieur de technicien.

Il a alors cherché du travail, toujours avec l'aide de ce professeur. Il a fait 38 demandes et a reçu 38 réponses négatives. Sur les conseils de son professeur, il s'est engagé, en tant que technicien en électronique sur un bateau. Mais il a dû partir à Tokyo pour se faire engager. Il faisait les trajets vers l'Australie, l'Afrique du Sud, la Hollande, l'Angleterre et l'Amérique. Jamais vers le port de Haïfa. Au bout d'un an, il a renouvelé son contrat, toujours parce que ses demandes de travail en Israël étaient refusées.

Il a fini par passer ses examens d'ingénieur en électronique en Hollande et y travaille depuis quatorze ans (avec les sociétés Philips et Shell), fait des conférences...

Même phénomène avec le plus jeune de mes frères. Il est parvenu à terminer des études d'ingénieur agronome grâce à une bourse offerte par la Bulgarie. A son retour en Israël, il ne parvient pas à s'employer en tant qu'ingénieur. Avec l'aide de son frère, il termine actuellement son doctorat en Belgique et ne reviendra certainement pas.

Il a fallu que j'intervienne auprès de mes parents pour mes frères. Que pouvais-je faire d'autre ?

J'avais l'exemple du mari de l'une de mes sœurs, devenu ingénieur en mécanique grâce à une bourse offerte par un pays socialiste, et qui, ne trouvant pas de travail, a fini par ouvrir un atelier de fabrication de garnitures en fer pour le bâtiment.

Mon fils, par contre, qui a aussi fait ses études supérieures dans un pays socialiste (à Léninegrad), a trouvé du travail à Nazareth à son

retour parce qu'il a fait des études de médecin. Mes deux filles terminent également leurs études à Léninegrad, l'une pour devenir médecin et l'autre psychologue. Je sais qu'elles pourront trouver du travail à Nazareth à leur retour.

Je me suis mariée avec un camarade du parti.

Comme moi et sa sœur, il était dans l'enseignement. Tous les deux ont également été renvoyés pour leurs opinions politiques. Sa sœur est devenue infirmière.

Leurs parents possédaient et exploitaient une terre héritée de leur grand-père qui était prêtre (d'où le nom de Khoury). La terre fut confisquée après 1948 et ils n'ont jamais pu en récupérer la moindre parcelle. C'est une belle terre. Je vous l'ai montrée ce matin.

Après son renvoi, mon mari a d'abord travaillé comme comptable dans une fabrique de glace. Mais très rapidement il a choisi de devenir un professionnel du parti. A sa mort, il était secrétaire du parti pour la région de Nazareth. La dame âgée et malade que vous avez vue chez moi est sa mère. La garder me pose des problèmes alors que mes filles étudient en U.R.S.S. mais chez nous, nous n'envoyons pas nos vieux à l'asile. L'un de mes filleuls habite chez moi et nous nous relayons pour ne pas la laisser seule.

J'ai toujours milité dans le cadre des organisations de femmes. A Jérusalem, lorsque j'étais à l'Ecole normale, j'étais membre de l'Union des femmes arabes.

Lorsque je suis revenue à Nazareth, pendant la guerre, nous avons dû nous occuper des réfugiés. 10 000 réfugiés alors que nous étions une population de 12 à 14 000. Ils venaient des villages avoisinants investis par l'armée et dont les terres furent confisquées. Au début nous les logions dans les églises et les mosquées. Je vous ai montré ce matin les anciens camps de réfugiés de Safouriyeh, Tabariyeh, Ma'loul, Umm Q'baï, Mjedel... Au bout de trente-cinq ans de travail, ils sont parvenus à se construire des maisons individuelles en pierre. Ils se sont regroupés selon leur village d'origine, juste en face. Ce doit être terrible pour eux de voir leurs terres transformées pour d'autres. Je ne crois pas qu'ils oublieront jamais. Même les générations nouvelles.

La Nazareth juive (ou Nazareth supérieure) a été construite sur nos terres et celles des villages voisins, en tout 14 000 dunums dont 7 000 qui appartenaient à al-Nasira. En 1948, nous étions 12 à 14 000 personnes et nous disposions d'une surface de 14 500 dunums. Aujourd'hui, nous sommes 45 000 et nous disposons de 7 500 dunums. A Nazareth-Elit, ils sont 26 000 et disposent du double de la surface.

A l'époque de l'administration militaire, nos conditions étaient si déplorables que nous nous sommes organisées. Les femmes alors n'avaient même pas conscience de leurs droits.

Notre première organisation, Jam'iyyat al-Nahda (Association de la renaissance) s'est créée à partir des militantes communistes, dès 1948. Nous n'étions que huit. Nous nous sommes élargies et nous avons même créé des liens avec les villages. Avec d'autres organisations aussi, et

d'autres groupes à Acre, à Haïfa... avec des groupes de femmes juives aussi. En 1951, lors d'un congrès, nous avons décidé de nous unir avec les femmes communistes juives. Ainsi est née l'Union des femmes démocrates (juives et arabes) d'Israël. Mais nous étions toutes membres du P.C.I. Lorsque nous avons pu élargir nos rangs à des groupes qui n'étaient pas du parti, nous avons remplacé le terme « Union » par « Mouvement ». Depuis quelques années, nous nous sommes encore élargies. Peut-être que nous déciderons d'abandonner le terme de « démocratique ». Nous verrons bien où nous en sommes en préparant notre prochain congrès, qui aura lieu le 8 mars.

Nous espérons beaucoup nous élargir. Surtout intéresser les jeunes. Nous avons bien fait de participer au séminaire du mouvement féministe auquel vous avez assisté, à Beit Aba Khushi. C'est la première fois que des Palestiniennes d'Israël ont été invitées à prendre la parole en tant que Palestiniennes. Pour nous c'est un événement et les débats ont été utiles. J'ai appris beaucoup de choses et j'ai eu l'occasion de pousser plus avant le débat pendant les pauses. Par exemple avec cette intellectuelle féministe, mi-israélienne mi-américaine. Mais vous n'arriviez pas à suivre la discussion parce qu'elle était en hébreu. J'espère que le contact sera maintenu. Si nous n'avons pas participé à la manifestation féministe organisée à la fin du séminaire à Haïfa, c'est parce que nous n'avons pas obtenu d'ajouter nos propres mots d'ordre en tant que Mouvement démocratique des femmes. Nous refusons de manifester uniquement sur les mots d'ordre féministes, contre le viol et autres. Si nous n'ajoutons pas les mots d'ordre d'égalité effective des citoyens, nous ne nous sentons pas représentées.

Nous avons des liens avec tous les mouvements de la paix mais nous sommes plus directement engagées, actuellement, avec le mouvement Gisir lil-salam, qui lutte pour la paix et la compréhension entre communautés juive et arabe en Israël. Il a été créé en 1975. Il se réunit tous les mois, parfois moins, parfois plus, selon les circonstances. Le mois dernier, la réunion s'est tenue à Herzliya, près de Tel-Aviv. Ce mois-ci, vous avez vu que la réunion s'est tenue dans le village arabe de Taïbeh (Nethanya) où le maire nous a exposé la situation. Vous avez vu que nous étions près d'une centaine, hommes et femmes, Arabes et Juifs. Vous avez rencontré à cette réunion cette femme de Taïbeh qui, bien qu'analphabète, est très active dans l'organisation syndicale Na'mat de son village.

Le Front (Khadash) a sa propre section syndicale mais nous encourageons les femmes, les jeunes surtout, à s'inscrire à la section Na'mat de Nazareth.

La Ywca est intéressante mais à Nazareth, la section ne comprend qu'une vingtaine de membres. Nous avons des liens avec d'autres associations philanthropiques, la jam'iyat-al-khariyya al-mesihyya (Association de bonnes œuvres chrétienne), très ancienne, et la nouvelle association de bonnes œuvres musulmane. Quelques jeunes de l'organisation Abna' al-balad participent à nos activités bien qu'elles critiquent nos positions.

Le plus important est de lutter tous ensemble, car toute la société israélienne en payera le prix, contre la fascisation du système et l'utilisation de la violence et des moyens de corruption. Vous avez suivi l'affaire du meurtre d'Elham Shahberi, cette jeune fille de dix-neuf ans, tuée à bout portant pendant qu'elle manifestait avec les habitants de Dabbouriyeh par un traître de ce même village, Riyad Kana'an, retourné après s'être infiltré dans une organisation palestinienne depuis 1969, en Jordanie et qui a vécu ensuite dans le camp de Chatila. Vous avez été avec un groupe de notre organisation pour les condoléances à la famille.

Même les jeunes gardes civils, en général encore des lycéens, ont appris à brutaliser les travailleurs arabes. Il pénètrent en force dans les barraques où ces travailleurs sont entassés pour la nuit comme dans une prison, pour les fouiller. Le plus inquiétant encore est que le patronat les exploite sans contrôle. Toute société a ses sadiques vous savez. Si on laisse faire et qu'on se tait pour éviter le scandale, quelle différence, dites-moi avec l'Afrique du Sud ?

Je ne crois pas qu'il faille distinguer des types de luttes : la lutte pour la libération de la femme n'est pas distincte du reste et je ne vois pas de contradiction non plus entre l'affirmation de notre identité nationale — palestinienne et arabe — et la libération de la femme. Mais je préfère laisser aux plus jeunes le soin de vous répondre à ce sujet.

Zuheira, trente-sept ans, Nazareth-Elit, 6 octobre 1982.

J'ai été mariée, avant d'avoir terminé mes études secondaires, à un homme de plus de quarante ans que je ne connaissais pas. Le mariage a été arrangé par mes parents. C'est un riche commerçant d'al-Nasira, très attaché aux coutumes, très autoritaire, très violent. Il me donnait tout ce que je lui demandais. Il m'a même laissé avoir une auto et la conduire. Mais il ne me permettait pas de sortir seule, même pour faire les provisions. Il ne me permettait pas non plus d'aller aux réunions de femmes. Alors j'y allais en cachette, lorsqu'il était au travail. S'il l'apprenait ou le devinait, il me battait pour le lui avoir caché.

Un jour, j'ai décidé de m'en aller avec mes deux enfants. Je suis retournée chez ma mère avec mes deux enfants. Tout mon entourage est intervenu pour arranger la situation et mon mari a demandé que je retourne à la maison. J'ai fini par céder. Vous savez, chez nous, une femme qui demande la séparation d'avec son mari est mise au ban de la société. Et puis, mon mari menaçait de prendre les enfants.

J'ai vécu alors deux années d'enfer. Mon mari voulut me faire payer d'avoir osé vouloir le quitter. Il a été jusqu'à m'enfermer à clé de l'extérieur lorsqu'il se rendait à son travail et que mes enfants étaient à l'école. Il me battait pour un rien. Le plus terrible a été lorsqu'il a commencé à battre aussi les enfants pour me faire souffrir. Nous vivions dans la

terreur de ses humeurs, lorsqu'il rentrait tard, il nous trouvait tapis dans une même chambre.

Au bout de deux ans de cette vie, j'ai fui avec les deux enfants. J'ai naturellement été chez ma mère. De nouveau, malgré tout ce que je racontais sur son comportement, il y a eu pression sur moi pour que je retourne chez mon mari. La famille, même des amies parmi les plus évoluées, intervenaient en me disant que si je savais m'y prendre, si je ne l'affrontais pas, il se calmerait et cesserait de nous battre. Qu'au moins je pourrais avoir une vie décente alors que si je refusais de retourner chez lui, je ne ferais qu'être une charge pour ma mère. Elles ne parviennent pas à comprendre que mon mari se venge et que j'ai fini par le haïr.

Cette fois j'ai tenu bon. Mais lorsque j'ai commencé à entreprendre les démarches pour être légalement séparée de mon mari et obtenir une pension pour élever les enfants et payer leurs études, ma mère s'est mise, à son tour, à me harceler sans arrêt. Elle devait penser qu'en me rendant la vie insupportable, je finirais par retourner chez mon mari. Alors, pour ne pas céder encore, j'ai décidé d'habiter seule avec les enfants. J'ai pris ce logement dans la ville juive pour m'éloigner. Mais j'ai tout de même choisi ce quartier parce que les propriétaires ne font pas de difficultés pour louer aux Palestiniens. Ainsi, je me sens auprès des miens. Des amis m'ont donné le nécessaire pour que nous puissions dormir, manger et travailler. Pour vivre, en attendant que j'obtienne la pension pour les enfants, je fabrique des fleurs artificielles.

Savez-vous ce qu'a encore fait ma mère pour me contraindre à retourner chez mon mari ? Elle a déposé une plainte auprès de la police m'accusant de prostitution. Vous avez déjà vu une mère agir ainsi avec sa fille ? Est-ce là une mère ? Elle leur a dit que c'était pour faire ce métier que j'étais partie de chez elle et qu'il fallait m'enlever les enfants. Heureusement que ma belle-sœur, qui est très évoluée et qui sait arriver à ses fins avec ma mère, est intervenue pour qu'elle retire sa plainte. Elle a promis d'aller la retirer demain. Entre-temps je ne vis plus.

Lorsque j'obtiendrai la pension, je reprendrai mes études. Samira a même obtenu pour moi une bourse pour que je me spécialise en tant qu'infirmière pour les handicapés.

Madame Y., femme d'un médecin de renom dans une ville de la rive occidentale, quarante ans environ, catholique pratiquante, mère d'une sympathisante de l'Union des comités de femmes travailleuses, fin octobre 1982. L'interview se déroule en français.

J'ai toujours habité la ville. J'ai fait mes études chez les sœurs. Je suis d'une famille aisée et mon mari aussi. D'ailleurs nous avons des liens de parenté. Ce sont nos parents qui ont décidé notre mariage.

Je n'ai jamais travaillé. Dans nos familles, les filles ne travaillaient pas. J'ai trois enfants, tous grands à présent, deux garçons, tous deux mariés et ma fille, qui ne l'est pas encore et qui enseigne à la faculté.

Je ne me suis pas opposée à ce que ma fille termine ses études et même qu'elle fasse un stage aux Etats-Unis. Je ne me suis pas opposée non plus à ce qu'elle travaille. Vous voyez, je lui ai même réservé dans l'appartement un coin bien à elle, avec tout ce qu'il lui faut pour travailler, écouter des disques et recevoir ses amies. J'étais pourtant très stricte auparavant sur ce qui se fait et ne se fait pas. C'est à cause de mon fils que j'ai changé. C'était très dur. L'aîné n'a posé aucun problème. Il s'est marié selon nos choix réciproques. Mais le second est tombé amoureux d'une femme qui était divorcée et qui avait un enfant. Elle travaillait pour élever son enfant. Il l'a fréquentée pendant des années et il nous a fait savoir, par des intermédiaires qu'il n'épouserait qu'elle.

Pendant longtemps j'étais intransigeante et tous les gens me donnaient raison. Tout le monde la critiquait pour avoir divorcé. Je n'acceptais même pas que mon fils me parle d'elle. J'avais d'abord espéré qu'il finirait par cesser de l'aimer. Mais rien n'a changé sa décision. Alors j'ai commencé à prendre peur. J'aime beaucoup mon fils et aujourd'hui, il y a de plus en plus de jeunes gens qui se marient sans le consentement de leurs parents. Inévitablement, ils en viennent à ne plus se parler.

Un soir, et je sais que je dois en rendre grâce à la Vierge, j'ai réveillé mon mari et je lui ai dit que j'allais accepter de recevoir cette femme chez moi. J'ai fait savoir à mon fils qu'il pourrait me demander de l'inviter à dîner.

Après, tout s'est enclenché. Mais c'était très dur. Vous vous rendez compte de ce que j'ai eu à supporter. Il a même fallu que le mariage se fasse à l'église orthodoxe parce que chez les catholiques, il ne peut pas y avoir de divorce, elle est donc toujours considérée comme mariée à son premier mari. Mais le curé a été d'accord et il m'a dit de ne pas m'en faire, que le fait de se marier dans une autre église ne changerait rien à nos croyances.

Maintenant je suis très contente. Elle est très gentille et l'enfant se considère comme étant de notre famille. Ils n'habitent pas avec nous mais nous nous voyons pratiquement tous les jours. Maintenant qu'elle est mariée à mon fils, les gens naturellement ne la critique plus et font ses louanges.

Je remercie la Vierge de m'avoir aidée. C'était très dur. J'ai passé des nuits sans dormir. Alors maintenant, après cette épreuve, j'admets très volontiers que ma fille travaille. Je trouve seulement qu'elle travaille trop. Elle va se rendre malade.

REFERENCES ET NOTES

1. Le terme est utilisé ici pour désigner les territoires de la rive occidentale du Jourdain et la bande de Ghaza, occupés par Israël en 1967, soit, les terres palestiniennes — bien que substantiellement réduites — de l'« Etat arabe » proposé dans le plan onusien de partage de la Palestine sous mandat britannique en 1947. Un tiers de l'ensemble des populations palestiniennes de la zone moyenne-orientale arabe occupe ces terres et s'est exprimé, dans son écrasante majorité, en faveur d'un Etat palestinien indépendant dirigé par l'O.L.P.

2. Ou Parti communiste israélien. En 1948, l'ancien groupe communiste arabe, connu sous le nom de Ligue pour la libération nationale (dont faisaient partie Emile Touma, Tewfiq Toubi, Emile Habibi) rejoint les communistes juifs pour former le P.C.I. qui, dès le départ, épouse la cause de la minorité arabe et revendique ses droits. En 1965, la tension est grande au sein du P.C.I. à cause des nationalismes juif et arabe. Une scission se produit : le Rakah a une forte majorité arabe mais représente les deux communautés tandis qu'il n'y a pratiquement pas d'Arabes dans le Maqi qui, d'ailleurs, disparaît rapidement.

3. Il y eut 6 morts et des blessés.

4. Créé en 1973 dans les territoires occupés. Il publie son programme de « résistance dans tous les domaines », résistance à l'occupation israélienne, résistance aussi au projet d'un retour à l'ancienne entité jordanienne. Il est dynamisé au départ par la branche cisjordanienne du Parti communiste jordanien, devenue aujourd'hui le Parti communiste palestinien.

5. Ou Front démocratique pour la paix et l'égalité, créé en 1977 avec le soutien du Rakah et des groupes de gauche (Panthères noires de Charlie Bitton, Union des Académiciens, Union des Etudiants, Union des Commerçants, etc.).

6. Résolutions de l'O.N.U.

7. Selon les relevés de presse seulement, il y a eu, de juin 1967 à mi-1979, 1 229 Palestiniennes arrêtées, qui ont fait ou non de la prison, pour ces raisons (cf. *Palestinian Political Women - prisoners and detainees in Israeli prisons*, brochure éditée par la Ligue internationale des femmes pour la paix et la liberté, section libanaise, 1975, et *al-Fajr*, 2-8 août 1981).

8. Telles Raymonda Hawa-Tawil (cf. *Mon pays, ma prison - une femme de Palestine*) et Sahar Khelifa, qui a écrit une série d'ouvrages, dont *Le figuier barbare*. Les deux ouvrages ont été traduits en français et publiés récemment par Le Seuil. Raymonda Tawil est journaliste (propriétaire à Jérusalem-Est de l'Agence de Presse Palestinienne). Elle vient de fonder un journal dont elle est la directrice (l'hebdomadaire en langue arabe *Al-'Awda*, litt. « le retour »). Sahar Khelifa est professeur à l'université de Bir-Zeit.

9. Débat déjà commencé et reflété dans une brochure publiée par l'Union à l'occasion de la journée internationale de la femme, le 8 mars 1982, intitulée *Tariq al-mar'a* (litt. « la voie de la femme »).

10. 23 400 sur 30 300 en 1978. Le reste se répartit entre les services (8 300) et l'industrie (4 000).

11. Il s'agit de l'installation par des fermiers israéliens sur leurs terres de familles palestiniennes pour la saison des travaux agricoles. L'installation est illégale, donc non enregistrée. Les fermiers se comportent comme si ces familles faisaient partie de leur propriété, d'où le nom de « filière de l'esclavage familial » qui lui est donnée en Israël même.

12. Cf. Document statistique de l'O.L.P., année 1980, tabl. p. 53 (d'après les statistiques officielles israéliennes).

13. Selon les normes biologiques, les garçons, plus fragiles, meurent en plus grand nombre à la première enfance. Le phénomène de la surmortalité féminine socio-culturelle se retrouve en Algérie, et ailleurs dans les pays sous-développés.

14. Restrictions de déplacement hors de la ville, fermeture de clubs qui exposent les travaux des ateliers artisanaux de l'Union, etc.

15. Cf. Document statistique de l'O.L.P., *op. cit.*

16. Légalement, Israël est « l'Etat souverain du peuple juif » et pas de ses citoyens, i.e. la nation n'est pas israélienne mais juive. Cette domination d'une population élite (« de religion, de race ou d'origine juive » comme définie dans la Charte du fonds national juif reconnue par la loi israélienne) est si bien entrée dans les mœurs que le contenu discriminatoire impliqué, par exemple, dans le titre de « programme de judaïsation de la Galilée » n'a pas soulevé la moindre réserve dans la presse. Pourtant, avant la deuxième guerre mondiale, des dirigeants sionistes avaient mis en garde contre la perversion de l'idéol sioniste, en principe basé sur un bi-nationalisme d'orientation socialiste (cf. Zureik, Elia T. : *The Palestinians in Israël - A study in Internal Colonialism*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979).

17. Les Palestiniens d'Israël ont périodiquement tenté de créer une formation politique spécifiquement arabe (Front populaire arabe, al-Ard, etc.) sans parvenir à l'enregistrement légal par suite de l'application d'une loi datant de l'époque ottomane qui interdit la formation d'un parti nationaliste.

18. Elle est dite « arabe » et elle est divisée en communautés religieuses (musulmane, catholique romaine, chrétienne orthodoxe..., druze) ; on lui reconnaît donc sa spécificité culturelle et ethnique et ses spécificités religieuses mais on ne lui reconnaît pas de nationalité.

19. Dans son édition du 3 novembre 1982.

20. Notamment dans l'organisation Geshar leshalom (Gisr lil-salam en arabe, litt. « pont pour la paix »).

21. Les manifestations de Nazareth ont eu lieu avant la grande manifestation des 400 000 à Tel-Aviv.

22. Palestinien chrétien d'al-Nasira, né en 1950, il a passé son diplôme de metteur en scène à l'INSAS de Bruxelles. Son film a obtenu, en novembre 1980, le « prix de la première œuvre pour sa vision inédite de la réalité vécue en territoire palestinien occupé » et le « prix de la critique internationale pour sa beauté esthétique » (festival de Carthage).

23. Organisation de femmes liée à la Histadrut, centrale syndicale d'Israël.

CHOISIR LA REVOLUTION...

Mai SAYEH *

Propos recueillis par Marie-Christine AULAS et Monique GADANT,
traduits de l'arabe par Heïdi TOELLE

L'Union des femmes palestiniennes a été créée peu de temps après l'Organisation de libération de la Palestine, en 1965. Elle a pour but de relier entre elles les femmes palestiniennes partout où elles se trouvent et s'efforce d'implanter des unités de quartier aussi bien dans les Territoires occupés que dans les camps de réfugiés en Jordanie, au Liban, en Syrie, etc. L'Union s'efforce d'aider les femmes à résoudre les problèmes posés par l'éducation des enfants. Elle a donc un rôle social et organise dans les Centres de quartier des stages de puériculture, de couture, mais aussi des cours d'alphabétisation et de formation politique. Excepté dans les Territoires occupés les femmes apprennent le maniement des armes et elles ont, dans toute la mesure du possible, un rôle militaire et politique. La participation des femmes à la Résistance pose toutefois des problèmes et notre organisation ne joue pas toujours le rôle souhaité car chaque fois que l'O.L.P. est frappée quelque part, comme par exemple récemment au Liban, il y a un reflux. Beaucoup de femmes se retrouvent seules : une femme qui perd son mari perd son soutien financier et parfois même son peu de biens, sa maison, et se trouve dans une situation telle que son premier souci est de survivre avec ses enfants et de leur donner à manger. Ajoutons à cela que la société palestinienne fait partie de la société arabo-islamique, bien que beaucoup de Palestiniens soient chrétiens, et que la condition qui y est faite aux

* Présidente de l'Union des femmes palestiniennes.

femmes a des répercussions sur la disponibilité des Palestiniennes à l'organisation politique et aux transformations de leur mode de vie en général. Bien sûr notre combat politique, à nous femmes, nous donne une plus grande possibilité de nous libérer que celle qui est donnée aux autres femmes des pays arabes actuellement, mais nous pensons que la libération de la femme ne pourra se faire que dans le cadre d'une société socialiste, authentiquement socialiste, car le sort des femmes est lié à celui de l'ensemble de la société. Nous Palestiniens, nous nous battons pour une société laïque et démocratique. Elle créera les conditions propres à la libération de toutes les chaînes, pour les hommes comme pour les femmes. Nous voulons que tous les citoyens palestiniens puissent y vivre, musulmans, chrétiens et juifs.

En ce qui me concerne je suis née à Gaza. A Gaza, depuis toujours nous avons été palestiniens, ce qui n'a pas été le cas de ceux qui ont été dispersés et ont dû émigrer en Jordanie, en Syrie et au Liban. A Gaza nous sommes toujours restés palestiniens et la lutte n'a jamais cessé. Comme nous étions sous administration égyptienne nous devions demander nos papiers au ministère égyptien de la Défense¹. En dehors de cela, il faut imaginer la situation géographique de Gaza : d'un côté Israël, de l'autre la mer et enfin le désert. Nous étions loin des autres peuples arabes et nous restions entre nous palestiniens.

La Palestine vivait en moi déjà quand j'étais toute petite et j'ai encore le souvenir des luttes que nous avons dû mener à cette époque. Après le partage je me souviens de ces Palestiniens qui avaient voulu récupérer leurs récoltes sur les terres qui leur avaient été prises et qui furent tués par les Israéliens. J'ai connu les brigades qui ont essayé de défendre Gaza en 1956 quand les Israéliens ont envahi notre territoire et je me souviens de Mohammed ... qui avait créé les premières brigades de défense et fut tué deux ans plus tard. Tout cela c'était avant la création du Fath.

J'ai quitté Gaza pour aller faire mes études universitaires au Caire au début des années cinquante. Au Caire j'avais une liberté plus grande qu'à Gaza. Toutes les filles sont soumises à la tradition, si ce n'est pas la famille c'est la société qui impose des contraintes, ainsi il n'est pas question de sortir le soir, une fille ne peut pas être libre comme elle le souhaiterait. Les relations entre les garçons et les filles doivent se soumettre à des contraintes. Cependant, à cete époque la situation des femmes en Egypte était très différente de celle qui existait dans les autres pays arabes. La lutte des femmes en Egypte a des traditions historiques, ce qui n'est pas le cas ailleurs. De plus la révolution nassérienne avait contribué à ce que les femmes aient plus de liberté.

A cette époque j'ai eu des sympathies pour divers partis politiques. Il régnait alors dans le monde arabe une très grande effervescence révolutionnaire. Parti communiste, Baath, Jeunesses nassériennes... j'ai connu ces divers courants à Gaza d'abord, au Caire ensuite. Au Caire j'ai épousé

un militant palestinien qui avait la nationalité jordanienne et j'ai quitté Gaza et Le Caire pour habiter avec mon mari à Amman. Là, j'ai milité avec les femmes palestiniennes et nous avons pu faire un bon travail politique car en Jordanie, en tous cas dans les villes, une bonne partie de la population est palestinienne.

Pendant les années soixante j'ai eu mes quatre enfants. Puis est arrivée l'année soixante-dix, le plan Rogers² auquel nous, Palestiniens, étions opposés, et Septembre Noir³. C'est à cette période de ma vie que j'ai commencé à être de plus en plus engagée dans la Résistance. Je me souviens d'avoir organisé contre le plan Rogers des manifestations de plusieurs centaines de femmes dans les rues de Amman. Il s'en est suivi des complications dans ma vie de famille. Mon mari était militant mais il souhaitait que je reste alors à la maison pour m'occuper des enfants. Pourtant, dans ma famille comme dans la plupart des familles, la solidarité jouait : ma mère et ma tante maternelle ont toujours été là pour s'occuper des enfants aussi bien en Jordanie qu'ensuite au Liban. Cependant mon mari voulait que je m'en occupe moi-même et que je cesse de militer, du moins à un tel degré d'engagement. Evidemment cette solution ne me convenait pas. Il a donc décidé de mettre nos quatre enfants en pension à Beyrouth et nous avons dû finalement divorcer.

Bien sûr, les hommes sont d'accord pour que les femmes militent mais il arrive un certain moment où ils estiment que la femme doit abandonner. Au fond ils pensent que c'est à eux de faire la révolution et non à la femme et que par conséquent il appartient à l'homme de décider jusqu'où doit aller l'engagement de la femme. Les hommes veulent toujours que nous luttons comme eux nous l'ont dicté mais ils n'acceptent pas que nous soyons libres de choisir la manière dont nous luttons.

Pour moi, en septembre 70, j'ai choisi la révolution et j'ai toujours mis cette participation à la lutte avant tout.

Certes, ma vie n'est pas identique à celle de toutes les femmes palestiniennes. Beaucoup s'adaptent, se plient aux coutumes des pays où elles vivent et, selon les pays, elles ont plus ou moins de liberté. Toutefois si la femme palestinienne s'engage dans la lutte elle échappe au sort qui lui est réservé dans chacun de ces pays.

En 70-71 la situation était très difficile en Jordanie pour les Palestiniens. C'est peut-être la raison pour laquelle les familles s'opposaient moins qu'ailleurs à l'engagement politique des femmes et ne voyaient souvent aucun inconvénient à ce que des jeunes filles passent une quinzaine de jours dans les camps à faire de l'entraînement militaire, côtoyant les hommes. Dans les camps, je me souviens, les hommes nous apportaient même à boire et à manger. Il est vrai que dans ces années-là toute la communauté palestinienne en Jordanie était concernée par la répression et les problèmes engendrés par la tradition s'effaçaient : nous étions comme des poissons dans l'eau. Le peuple jordanien aussi était concerné et sa lutte contre l'oppression rejoignait notre lutte contre le sionisme.

La société libanaise est très différente de la société jordanienne. En Jordanie on sacralise la femme et on est très attaché à la tradition. Au Liban la situation des femmes est un peu le résultat de ce que la société est une société de consommation. Même si les lois sont à peu près les mêmes, les femmes y sont beaucoup plus libres. Après Septembre Noir j'avais dû quitter la Jordanie et je me suis retrouvée à Beyrouth. Au Liban la participation des femmes à la révolution était un sujet permanent de discussions. Participation ou non ? Qu'est-ce qui est licite ou non pour les femmes, par rapport à la révolution et à la vie sociale ? Cependant notre problème n'est pas de poser la question de la libération de la femme en tant que tel mais de le poser dans le cadre de sa participation à la révolution car seule une transformation révolutionnaire de la société peut changer la morale. L'expression « libération de la femme » est un terme que nous ne pouvons employer dans les conditions où nous vivons car notre problème n'est pas le même que celui des féministes européennes. Il est celui de la participation à une lutte révolutionnaire et de notre volonté de faire sentir la nécessité de la présence des femmes. Nous disons : « On ne peut viser la libération de la société en acceptant que la moitié reste assise à la maison. » Dans l'avenir les hommes et les femmes doivent avoir des droits égaux. Cela nous le discutons au niveau du Conseil national palestinien et nous essayons de le discuter dans toutes les sections de l'Union des femmes, dans tous les pays où il y a des Palestiniens.

On discute aussi de cela au Comité exécutif pour lequel nous avons fait une série d'études sur la condition des femmes (au foyer, révolutionnaires, ouvrières...), sur la condition des enfants, au printemps 82.

Une question importante pour nous : les lois concernant les femmes. En effet les lois régissant le statut des femmes palestiniennes sont en fait celles des différents pays arabes où elles vivent et nous n'avons aucune prise sur ces lois nous, Palestiniens. Au Liban, en Syrie, en Jordanie, l'O.L.P. n'a aucun pouvoir de modifier les lois. Il y a donc une contradiction interne à la Révolution palestinienne. Elle demande aux gens de donner leur vie, leur temps, mais elle n'a rien à leur offrir en retour dans l'immédiat. La condition *sine qua non* c'est une terre, un Etat où nous puissions édicter des lois. Toutefois il y a quelques mois nous avons élaboré un document en vue de le soumettre au Conseil national (auquel je faisais allusion plus haut) qui contient, en gros, les revendications de l'Union des femmes. Peut-être le prochain Conseil en discutera-t-il... mais hélas, du fait de la situation actuelle, c'est peu probable. Combien de problèmes aigus, brûlants... Les problèmes de la condition des femmes face à ce qui est en train de se passer, face à Sabra et Chatila, face à la dispersion de tous les révolutionnaires, face à la dispersion de notre peuple et aux questions que se posent les gens : « comment vivre, comment nous loger, comment manger ? »... « combien y a-t-il de martyrs, combien d'enfants orphelins ou qui ont faim, combien à scolariser ? »... semblent de peu de poids. Une des tâches les plus lourdes c'est le nombre d'orphelinats que nous devons construire

après chaque massacre. En 1948 on en a fait trois, en 1967 un autre, en 1978 encore un à Beyrouth car après Tall el Zattar en 1976 il y a eu tant d'orphelins et maintenant, après Beyrouth nous serons sans doute obligés d'en faire deux ou trois. En ce qui concerne les femmes, nous sommes bien obligées de considérer qu'il y a des problèmes à résoudre avant les leurs.

Mais encore une fois, elles ne sont pas inactives et il y a beaucoup de secteurs où elles prennent de grandes responsabilités. Au dernier Conseil national par exemple il y avait un Comité d'hygiène, un Comité culturel et des affaires sociales, tous constitués de femmes avec quelques hommes qui donnaient un coup de main en tant qu'experts. A travers ce type de responsabilités, les femmes posent peu à peu la question de leur égalité avec les hommes et on commence à en parler dans les instances de l'O.L.P., comme je l'ai dit plus haut. Les femmes qui font partie du Conseil national ont justement posé la question lors d'une des dernières réunions. Les hommes ont dit : « Mais cette égalité existe ! » Nous avons répondu en riant : « Regardez ce Conseil : il y a 350 membres dont 31 femmes... 31 femmes seulement ! Le jour où la moitié des membres du Conseil national seront des femmes alors nous pourrons parler d'une égalité des droits. » Bien sûr nous sommes conscientes que la réalisation de cette égalité est difficile et ne pourra se faire que progressivement... sous forme de révolution permanente ! La femme palestinienne peut devenir un exemple pour les femmes des autres pays arabes... bien que partout la condition des femmes commence à changer.

Jusqu'à présent les femmes palestiniennes sont donc présentes un peu partout comme agents de liaison, combattantes mais l'été dernier le rôle des femmes s'est accru du fait même que l'invasion du Liban a été une invasion barbare et fasciste. Les femmes ont participé à des actions militaires pour la défense des villes et des camps de réfugiés. A Beyrouth l'Union des femmes a considéré qu'elle devait participer activement à la défense de la ville. Cette attaque était la plus cruelle qu'on ait vue depuis la seconde guerre mondiale, il fallait y faire face et maintenir le moral, entretenir la résistance populaire. Les gens souffraient beaucoup des bombardements. Ils avaient peur mais il fallait qu'ils mangent, boivent, se protègent de façon efficace. Comment trouver de l'eau, de la nourriture ? L'Union des femmes a envisagé la situation au début de l'attaque et les femmes ont décidé de prendre ces problèmes-là en charge. Ce n'est qu'après cette décision qu'elles sont allées trouver la direction de l'O.L.P. dans Beyrouth pour l'en avvertir.

Nous avons déjà pris ces responsabilités pendant les attaques contre le Sud-Liban en 76, en 78 et nous avons dit que nous le ferions encore.

La chose la plus importante c'était le lait pour les enfants, ensuite les soigner, malades ou blessés, trouver des couvertures et donner de la nourriture aux adultes aussi, assurer le transport des blessés dans les hôpitaux et faire marcher ces hôpitaux dans les meilleures conditions. Il a fallu assurer aussi l'approvisionnement en eau. Dès 76 nous avons recensé dans Beyrouth les puits artésiens. Cet été, du jour où l'eau nous

a été coupée par l'armée israélienne, les gens se sont souvenus des puits artésiens. Il y en a en effet beaucoup dans cette région. Les femmes se sont organisées avec les jeunes et les étudiants et nous avons fait le tour des maisons où nous savions exister des puits artésiens et en cherchant nous en avons trouvé beaucoup d'autres. Avec un collectif de médecins nous analysions l'eau et alors nous disions aux gens d'aller à tel ou tel endroit.

Les expériences de 76 et 78 nous ont profité en 82. Un Comité national composé de 6 membres du Mouvement national libanais et de 6 membres de la Résistance palestinienne (dont Oumm Djihad et moi-même) disposait de la collaboration de l'O.L.P. et de l'Union des femmes palestiniennes. Nous avons installé des Centres dans chaque quartier, lequel était divisé en sept « régions » et chacune d'elles nous l'avons divisée en rectangles. Ceci à Beyrouth, Bordj el Brajneh et dans les camps des environs. Les femmes circulaient d'un Centre à l'autre pour organiser les secours, distribuer l'aide car la population elle-même avait très peur des raids et craignait de se déplacer. Nous pensions que c'était à nous les femmes de faire cela.

Les gens de Beyrouth-Ouest vivaient n'importe où ils se croyaient à l'abri, par exemple dans les cinémas. Au cinéma *La Concorde* cent familles étaient les unes sur les autres. Les conditions d'hygiène étaient très mauvaises. Je me souviens qu'une nuit les rats ont envahi un abri où vivaient des réfugiés et ils ont mangé les bouts de nez d'une famille.

Nous avons utilisé les voitures que leurs propriétaires, surtout des jeunes, mettaient à notre disposition, nous avons aussi loué des camions et nous avons tenté de répartir la population dans des immeubles où il y avait encore de la place, de lui trouver des abris et l'Union des femmes a pris en charge la propreté des locaux. Nous faisons en sorte que les abris soient toujours en état de recevoir les gens dans les meilleures conditions. D'autre part l'O.L.P. a distribué 100 livres par individu. Si une famille était composée de 5 personnes elle recevait 500 livres. Au bout d'un certain temps les vivres manquaient et coûtaient de plus en plus cher et nous ne pouvions pas donner plus d'argent aux gens. Nous avons fait appel à l'aide internationale. La Croix-Rouge nous a donné des secours mais elle les a distribués directement aux Centres parce que le gouvernement libanais ne voulait pas qu'ils passent par le Mouvement national libanais ni par la Résistance palestinienne. Les Israéliens, eux, refusaient que les secours passent de l'Est à l'Ouest par le passage du Musée. La nourriture a donc fini par se faire rare, surtout le pain et le lait. Avec l'aide du Fath nous avons pu nous procurer de la farine et du mazout et nous avons ouvert des fours en suscitant la collaboration de la population. Beaucoup de gens avaient peur de manquer.

L'eau a fini par se polluer et nous avons craint les épidémies car des cas de typhoïde et de dysenterie sont apparus. Il est vrai qu'en plus les gens accumulaient les ordures et ne sachant qu'en faire ils les laissaient s'amonceler dans les rues. Alors nous avons formé des équipes

qui circulaient dans Beyrouth avec des micros pour expliquer à la population qu'il fallait absolument brûler les ordures afin de ne pas aller à la catastrophe.

A la fin l'eau a été rétablie. Hélas, comme pour les fours, cela engendrait de très longues files d'attente très exposées aux bombardements. En fait nous n'avons pas réussi à régler ce problème avant la fin du siège. Il est vrai que les événements se déroulaient de telle sorte que chaque jour amenait un nouveau problème à résoudre. Nous avons beaucoup de blessés et manquions de médecins.

Lorsqu'il y eut l'évacuation des combattants beaucoup de femmes responsables ont pu partir en voiture par le secteur Kataeb et la montagne accompagnées de leurs enfants. Certaines ont été reconnues par l'ennemi et arrêtées. Il y a eu beaucoup d'arrestations. Celles qui étaient connues sont parties par bateau. Moi-même j'ai quitté Beyrouth le 4 septembre par un bateau qui partait pour Tartous en Syrie. Maintenant je ne sais pas où je vais aller... Tunis?... Damas ?...

Paris, décembre 1982.

NOTES

1. Après le plan de partage de 1947 la bande de Gaza est placée sous administration égyptienne. La nationalisation du canal de Suez par l'Egypte (juillet 1956) entraîne l'invasion israélienne du Sinaï et de Gaza qui sera occupée pendant plusieurs mois. Gaza deviendra « territoire occupé » après la guerre israélo-arabe de 1967.

2. Du nom du secrétaire d'Etat américain William Rogers qui l'élabora, ce plan visait à une solution négociée du conflit israélo-arabe. Le chef de l'Etat égyptien, Gamal Abdel Nasser accepta et signa ce plan le 23 juillet 1970.

3. En 1970 les Palestiniens réfugiés en Jordanie sont cruellement réprimés par le roi Hussein et son armée.

POEMES

Amina SAID

déjà des jardins entiers sont morts

flamme perdue
dans les noms qu'il cherche
l'homme mesure la distance
entre le monde et lui

dans le miroir qu'il soulève
pour se donner un visage
le monde ne le regarde pas

seule y contempler sa propre fin

déjà des jardins entiers sont morts

moi-même je me dissous
m'annule et m'annihile et recommence
et devance mes temps

y a-t-il fin à nos chemins
êtres d'un jour d'une nuit
écartelés en nos désirs
éphémères dispersés
silencieux

et crois-tu que tu existes
en ces mondes parmi les multitudes
entre la lumière et l'obscur
à l'envers du langage
et de la solitude dans l'incertain
et le clos
masqué d'ombre

déjà des jardins entiers sont morts

pour avoir perdu nos lieux
nous avons cru
que nos mémoires avaient la transparence
du rien

angoisse profonde de la désorientation
où cependant habite
une clameur

retournons en nos exils
là est notre langage
qui nous porte en sa propre fin

j'écris, je suis silence
je descends plus loin encore
dans l'égarement des noms propres
là où croît l'angoisse humaine

là où croît l'angoisse humaine est un fruit
mort qui gît souverain
en nos poussières

tout reviendra
un cyclone est en sommeil
en ces lieux troubles de la mémoire

14 juillet 1982.

*
**

interdites
aux devantures de la nuit
espace hantant les voyageurs du banal
les lèvres en forme de mots
entre le mouvement et l'arrêt

interdites dans leurs nuées
de sables et d'eau comme

sculptées dans la fixité
d'une aurore de sel

elles s'informent en rêvant
d'autres mondes loin
du labyrinthe des silhouettes
présentes
un nom farouche émis
pour désigner leurs scellures

les nuits les jours sont
sans fuite ni adieux
leur temps demeure
celui des métamorphoses
et des envois

et puis elles deviendront
comme les choses
qui un matin
refuseront leur nom de choses

29 septembre 1982.

*
* *

suds
odeur blonde
des terres
pétries comme pain
des mains mêmes du temps

semis d'yeux
où se réverbère
l'ocre
des déserts naturels

je feuillète le fier livre
des libres paysages
chaux terre ciels
sueurs mêlés

fine poussière des sourires
grappes de sangs écaillés
ongles desséchés
sur le doigt des pierres
griffées

femmes parées de leurs regards
portant l'au-delà
du quotidien
dormant dans une nuit
d'étincelles
leurs hanches tendues
d'éclat
et de fines rayures

sables où s'efface
jusqu'au souvenir
de l'eau

rouges voiles du vent
sur le visage des absents
qui s'enflamme

palmiers rares s'inclinant
lourds vers l'afrique
d'une prière
qui invoque les pluies
comme un dieu de nacre
venu de rives écorcées

hommes assis
dans le cercle d'eux-mêmes
entiers
dans leurs parenthèses de silence
nés peut-être
d'éternité

falaises mauves et pistes
patinées d'invasions
et traces du pas
des habitants de l'argile
et des sables
qui se creusèrent
un habitat sous les morts :

de grandes pieuvres de vide
qui s'effritent
sous le poids du blé
et des fourmis
attelées aux saisons

19 juin 1982.

APRES KEMAL ATATURK, QU'EN EST-IL DE L'EMANCIPATION DES FEMMES ?

Gaye PETEK-SALOM, Pinar HUKUM

Notre démarche ne consistera pas en un exposé historique détaillé sur l'évolution de la femme turque et encore moins en des spéculations sur le « destin » social de la femme musulmane vue sous l'angle des poncifs islamiques.

Nous nous proposons plutôt d'essayer d'observer l'évolution et quelques-unes des étapes, fondamentales à nos yeux, de l'émancipation de la femme turque. Notre interrogation sera double : quelles sont les phases et les données théoriques principales de cette émancipation d'une part, mais aussi qu'en est-il dans la pratique et dans les représentations de la femme turque d'origine populaire ? Nous tenterons donc de répondre à ces questions tout au long d'un cheminement historique et nous l'illustrerons par les réponses que nous ont données quelques femmes turques, conjointes d'émigrés en France, auxquelles nous avons proposé un questionnaire sur l'idée d'émancipation. Nous n'avons pas l'ambition de proposer un échantillonnage exhaustif : nous avons toutefois essayé de faire en sorte qu'il soit représentatif sur le plan social et géographique. C'est ainsi que nous avons choisi dix femmes différentes de par leur origine sociale (paysannes analphabètes, originaires de petites villes et bourgades de province, filles d'instituteurs et d'employés) ; par leur provenance géographique (Ouest de la Turquie, mer Noire, centre de l'Anatolie, Sud-Ouest, Sud-Est) ; et par leur ethnie et leur obédience religieuse (deux sont kurdes et d'obédience shi'ite turque soit alevites ; les autres sont sunnites). Quatre d'entre elles

ont été interrogées en présence de leur époux et c'est à leur domicile que s'est déroulé l'entretien.

Nous avons volontairement écarté du questionnaire la femme turque de la bourgeoisie citadine et l'intellectuelle dont nous parlerons dans notre étude mais qui sont loin d'offrir une réelle représentativité numérique dans le paysage social de la Turquie dont 60 % de la population est d'origine rurale.

La femme turque avant la République

Certains textes anciens et certains récits de voyageurs occidentaux nous apprennent que la femme turque bénéficiait d'une grande influence au sein de la famille et avait des droits coutumiers égaux au sein du couple. Elle était soumise à peu d'interdits et son statut ne l'inféodait pas à l'ordre patriarcal, elle était plutôt « responsabilisée » du fait même que l'homme, guerrier, était souvent loin du foyer, et qu'elle exerçait alors le pouvoir familial. Le texte d'un voyageur français qui fit partie d'une mission scientifique à la fin du XIX^e siècle et étudia les tribus nomades turques qui n'étaient pas touchées par l'islamisation nous apprend que la femme turque est « fréquemment seule. Quand elle est avec son mari, elle a le pas sur lui, entre la première, prend la place d'honneur, est la première à fumer, boit la première : dans la rue, marche devant son mari »¹.

Des vestiges archéologiques pré-hittites ainsi que des études sur les Turcs Ouygours et les tribus Oghouz confirment d'ailleurs cette image et ce, à une époque antérieure.

Les débuts de l'islamisation des Turcs se situent aux environs du X^e siècle et se perpétuent jusqu'au XV^e siècle. Si l'islam reconnaît certains droits aux femmes il affirme aussi la suprématie de l'homme sur la femme et la nécessaire obéissance de celle-ci à la jurisprudence coranique qui établit cette autorité. La femme turque devenait donc esclave de la domination masculine (père, mari ou frère)... Elle était confinée chez elle, contrainte à n'être qu'une ombre. La société ottomane en faisait une épouse soumise, une concubine, un objet de plaisir, voué aux caprices de son époux et maître qui la séquestrait dans les harems. Ceux des sultans ottomans furent à ce titre des modèles en la matière ; la vie des femmes y était réglementée par des édits plus ou moins répressifs régissant leurs sorties, définissant les lieux où elles devaient se tenir, les vêtements qu'elles devaient porter (précisant jusqu'à la qualité de transparence du voile qui cachait le visage). Toutefois, la femme de l'époque ottomane était investie d'un réel pouvoir domestique et d'une autorité certaine à l'intérieur du harem. Il est surprenant de lire sous la plume d'un Européen qui vécut plusieurs années en Turquie au siècle dernier que « au fond, la condition et le rôle de la femme, j'entends de la femme légitime, chez les musulmans, ne diffèrent pas essentiellement de ce qu'ils sont dans les diverses sociétés européennes. Tenue à un simple devoir d'obéissance envers son mari, sans que celui-ci puisse

la maltraiter, elle préside à l'intérieur... », et il ajoute que « ...l'autorité de la femme légitime s'exerce dans le harem sans contrôle² ». Ce 'journaliste' de l'époque décrit les femmes de Constantinople comme très peu vêtues à l'intérieur du harem, sortant dans la journée à pied ou en calèche, vêtues d'une sorte de tchador (*feradjé*) et le visage couvert d'un voile (*yasmak*) en mousseline, s'adonnant lascivement au *keyf* (sorte d'état passif d'abandon de soi à la volupté). Mais on a peu de témoignages parlant de la femme anatolienne. On sait seulement qu'elle a toujours été un élément actif et dynamisant de la vie économique, travaillant sur les terres, partageant les tâches des hommes, elle était d'ailleurs moins touchée par les interdits de l'islam relatifs aux vêtements. Elle ne se couvrait le visage que devant les étrangers et après le travail.

Chose étrange, l'islam fut certainement un facteur de progrès pour la femme arabe à laquelle il octroya des droits nouveaux (interdiction de tuer les nouveau-nés de sexe féminin, limitation de la polygamie, etc.) alors qu'à la femme turque il n'apportait qu'obscurantisme et enfermement.

Néanmoins, l'islam procède chez les Turcs d'un héritage byzantin, chez les Ottomans de l'influence de la culture persane. Il faisait de la femme turque un être caché, n'ayant pour existence que celle que voulaient bien lui reconnaître les hommes. Sous les Ottomans, le père d'une fille annonçait sa naissance en disant que Dieu lui avait donné une « cachée », une « voilée », une « visiteuse invitée », c'est-à-dire un être de passage qui quittera le foyer pour se marier.

Nous avons demandé aux femmes immigrées que nous avons interrogées quelle était l'image pour elles de la femme vue par l'islam. Leurs définitions se résument en ces termes :

« Trop couverte et trop fermée. »

« Pas trop ouverte, réservée. »

« Ne doit pas sortir, serrer la main, elle doit se couvrir. »

« Couverte d'un tchador, on ne doit pas la voir. »

« Parler avec mesure, être croyante, doit se couvrir le visage et les jambes. »

« Très fermée, ne doit pas parler aux hommes, doit être coupée du monde. »

Quand elles furent interrogées sur leur interprétation personnelle, leur réponses furent diverses :

« On est musulmanes mais on n'est ni trop couvertes ni trop fermées. On sort les bras découverts au village mais avec le fichu sur la tête. Dans mon village tout le monde est découvert, le tchador n'existe plus et c'est normal. »

« C'est dans l'ordre des choses que la religion ne permette pas à la femme d'être trop découverte. Mais je ne respecte pas tout ; pas le visage, je ne couvre que ma tête. »

« C'est bien. Quand je retourne en vacances en Turquie, je remets le tchador, je l'ai dans ma valise. Ici, c'est à cause des autres que

je ne le mets pas. Tout le monde te regarde et rit ; ils me disent que ce n'est pas le village ici. Chaque fois que je sors comme ça avec juste un fichu, j'ai l'impression de commettre un péché, de renier Dieu. J'oblige mes filles à se couvrir la tête en Turquie, ici elles n'acceptent pas. »

« Ici on est plus découvertes mais cela rentre dans nos rêves. On a honte au fond. Mais c'est parce qu'on ne nous a pas habituées. Je voudrais avoir été éduquée plus librement. »

« Pour celle qui pratique, tout ça c'est bien mais... pour l'autre aussi (celle qui ne pratique pas) c'est bien de ne pas pratiquer. »

« La femme est dominée par l'homme, je ne suis pas d'accord. »

« Je ne suis pas d'accord avec la femme toute enfermée ; la religion d'ailleurs ne me nourrira pas. »

Au XIX^e siècle les rares femmes qui commençaient à s'émanciper étaient originaires de la bourgeoisie ottomane. La classe sociale déterminait donc l'évolution et en 1869 parut la première revue féministe intitulée *Le Progrès*.

Les premières femmes au travail furent des sages-femmes. En 1873, apparut la première institutrice et en 1883 la première directrice d'école.

Au tournant du siècle, avec la chute du Sultan Abdulhamit, pendant la période du Mesrutiyet (Monarchie Constitutionnelle) et des Jeunes Turcs, des associations féministes apparurent. En 1908 naquirent Rouge et Blanc, association pour la propagation de l'éducation et de la scolarisation des femmes, puis l'Evolution des femmes, autre association dont faisait activement partie la romancière Halide Edip. En 1910 Mme K. Ihsan, secrétaire de l'Association des femmes ottomanes, fut la première femme à oser faire diffuser sa photographie dans la presse. Parmi toutes ces femmes qui faisaient partie des classes possédantes et de l'élite de l'intelligentsia, certaines femmes commençaient à sortir en portant de très légers voiles transparents ou même sans voile. En 1912 on en remarqua qui « affichaient » leur visage au cours d'une réception dans une ambassade étrangère.

L'association la plus active fut dès 1913, l'Association de défense des droits des femmes. Déjà en 1915, un décret autorisait la suppression du voile et du tchador pendant les heures de travail dans la fonction publique et Ziya Gokalp³ dans ses cours à l'université revendiquait l'égalité des droits pour les femmes en matière de mariage, divorce et succession.

En 1917 fut promulgué le Code ottoman de la famille qui marqua le début de la monogamie puisque la femme obtint le droit de stipuler sur son contrat de mariage, son refus de voir son mari épouser une seconde femme. Elle pouvait demander le divorce en invoquant le manquement à cette promesse.

A l'époque de la guerre d'indépendance, l'industrie embauche des femmes du peuple qui travaillent dans les usines d'armement le visage découvert. Diverses institutions publiques dont les hôpitaux ouvrent leurs portes au travail féminin. La décadence de l'empire ottoman

et la guerre accélèrent l'évolution des femmes. Le grand poète Nazim Hikmet célèbre la femme turque dans son « Épopée de la guerre d'indépendance » (poèmes écrits entre 1941-1945) par ces vers :

Et les femmes,
les femmes de chez nous,
avec leurs mains effrayantes et saintes
leurs petits mentons fins,
leurs yeux immenses,
nos mères,
nos femmes,
nos bien-aimées,
elles qui meurent comme si elles n'avaient jamais vécu,
et dont la place au foyer vient après celle du bœuf,
vient après celle du bœuf,
elles que nous enlevons, pour lesquelles on nous jette en prison,
elles qui peinent dans les semailles,
qui piquent le tabac,
qui coupent le bois,
elles qui vont au marché,
elles qui s'attellent à la charrue,
elles que nous possédons dans les étables,
à la lueur des couteaux piqués dans le sol,
avec leurs hanches lourdes et souples,
et leurs cymbales,
les femmes,
les femmes de chez nous⁴.

L'entrée des troupes grecques en 1919 puis celle des Français et des Italiens donnent à la femme turque un rôle éminent dans la lutte pour l'indépendance. Beaucoup de jeunes femmes, « mères courage » que célèbre Nazim Hikmet (dans son recueil de poèmes intitulé *Kuvayi Milliye*) participèrent au Kuvayi Milliye (Front National) créé par Mustafa Kemal en Anatolie.

Le 19 mars 1919 s'ouvrent à Istanbul les premiers cours pour femmes à la faculté de philosophie et en 1921 les premiers cours universitaires mixtes où les jeunes filles se découvrent. En 1922 la première femme médecin ouvre son cabinet à Istanbul.

En 1919 encore se crée l'Organisation de défense nationale des femmes anatoliennes (Anadolu Kadınlarınin Mudafaai Milliye Teskilati) à Sivas, création suivie de l'ouverture de leur sections dans d'autres villes. En 1920 la section de Nigde compte 1090 adhésions. Au parlement on débat du sort des femmes. Le 3 février 1923, Mustafa Kemal vante le courage des femmes anatoliennes au cours des combats et demande l'égalité, en matière d'éducation, et la liberté ; mais la majorité parlementaire contrecarre le projet. Le mois suivant il déclare lors d'un

meeting : « Nos femmes qui vivent dans des conditions beaucoup moins faciles que les hommes, ont combattu à leurs côtés et parfois les ont dépassés en courage. C'est la preuve de leur égalité. »

Les femmes que nous avons interrogées sur ce qu'elles connaissaient de la femme turque d'avant la République ont dans leur majorité dit qu'elles n'en savaient rien. L'une a avancé : « elle n'avait aucune liberté » ; une autre : « ses conditions étaient plus difficiles. Elle était utilisée comme un objet » et « elles étaient esclaves des hommes ». Aucune n'a pu nous parler de cette femme combattante ni de cette femme des villes en pleine évolution. Leurs mères ou grand-mères ne leur avaient rien raconté à ce sujet. Devant cette mémoire vide, nous nous interrogeons sur le peu d'impact de ces premiers mouvements féministes. Ces associations, ces revues avaient à leur tête des femmes de l'élite intellectuelle de l'aristocratie ottomane et leur lutte n'avait pas franchi les barrières sociales d'une société de classes antagonistes et ignorantes les unes des autres. En outre nous devons souligner que ces mouvements et associations véhiculaient l'image bourgeoise et petite-bourgeoise de la femme, bonne mère, bonne épouse, bonne ménagère.

La femme turque après la laïcisation de l'Etat

Le 29 octobre 1923 la République est proclamée et l'histoire de la femme turque va être transformée par Mustafa Kemal Atatürk. Le principe de laïcité adopté par la nouvelle république s'oppose bien entendu aux normes islamiques dont il diminue le poids. Pour Atatürk l'évolution des femmes fait partie intégrante de son œuvre de modernisation et de laïcisation de la Turquie. Dans son esprit, qui dit modernisation, veut dire occidentalisation et l'image de la femme doit suivre ce chemin.

Dès 1923 le chef de la police d'Istanbul décide de faire enlever les rideaux qui séparent les hommes des femmes dans les transports publics. Cette décision fera l'objet d'une ample discussion au parlement, dans le cadre du débat sur l'idée de république islamique. Quels sont les critères limites qu'une république peut se donner dans un pays d'origine islamique ? Mais pour Atatürk, le laïcisme prime tout et il entame une série de réformes qui vont contribuer à faire évoluer à pas de géant le statut de la femme.

En mars 1924 avec l'abolition du califat et la loi sur l'unification de l'enseignement (Tevhidi Tedrisat Kanunu) intervient le rattachement des écoles religieuses à l'éducation nationale et l'égalité des sexes dans l'éducation.

Il n'y a pas réellement de loi pour l'abolition du voile mais il y a des ordres de M. Kemal Atatürk pour l'interdire et surtout beaucoup de proclamations et de discours tendant à faciliter sa disparition. Ainsi en 1935, Atatürk lors d'un discours à Inebolu proclame son étonnement de voir des femmes couvrir leur visage et dit : « ...Je suppose qu'avec cette température élevée cela doit être très pénible. Messieurs, mes

camarades, c'est notre égoïsme qui en est la cause, parce que nous sommes très scrupuleux sur notre honneur, mais chers camarades, nos femmes aussi possèdent conscience et réflexion. Il faut qu'elles montrent leur visage au monde entier et qu'elles puissent contempler le monde entier...⁵ ».

Le premier pas vers la reconnaissance légale de certains droits aux femmes sera l'adoption du Code civil suisse en 1926.

Avant ce Code civil la situation de la femme au sein de la famille peut se résumer par la polygamie, le droit de marier les filles dès neuf ans, la répudiation sans aucune raison à invoquer de la part de l'homme, etc. Le nouveau Code civil qui sera mis en application le 4 octobre 1926 proclame :

- la monogamie,
- le droit au divorce mutuel,
- le partage de l'autorité parentale,
- la garde de l'enfant au parent en vie en cas de décès de l'un des parents,
- la garde des enfants dépendant de la décision du juge en cas de divorce,
- l'égalité dans l'héritage et la succession (auparavant la femme avait de 1/4 à 1/8 des parts),
- l'obligation de célébrer le mariage en présence de la mariée (cela était possible auparavant sur procuration),
- l'égalité du statut de témoin en justice (auparavant 2 voix de femmes égalaient 1 voix d'homme),
- l'âge légal du mariage à 17 ans pour la femme et 18 pour l'homme (après la mort d'Atatürk on rabaissera les âges à 15 et 17 ans),
- les mariages coraniques ne sont plus reconnus. L'imam qui célébrait un mariage coranique sans vérifier si le mariage civil avait été accompli était poursuivi par la loi.

Ces règles furent pour beaucoup dénaturées par le Parti démocrate dans les années 1950 et les Partis de la justice et du salut national dans les années 1960-1970.

Malgré le progrès qu'il constitue, le Code civil stipule que l'homme est le chef de famille donc le principe patriarcal demeure et la femme a besoin de l'autorisation du mari pour travailler. On lit également que parmi ses fonctions subsistent celles de « diriger la maison » et de « s'occuper du foyer et des enfants ».

Il y a d'ailleurs opposition en cette matière entre le Code civil et la Constitution⁶, le premier restant plus traditionaliste.

Nous avons demandé aux femmes immigrées ce qui, d'après elles, avait changé avec Mustapha Kemal, ce qu'il avait apporté aux femmes, puis dans un deuxième temps leur avis sur la femme « occidentalisée » que souhaitait M. K. Atatürk. Fort peu ont répondu à la première question, elles ne savaient que répondre : « A la maison on ne m'a jamais expliqué » a dit l'une. « Il a libéré la Turquie mais je n'ai pas d'éducation alors je ne sais pas ce qu'il a dit des femmes ». D'autres citeront

seulement la suppression du voile, l'une : « Il a découvert la femme, il a modernisé la langue, on disait qu'il allait supprimer le Coran ». Une autre encore : « Il a dit que l'homme et la femme devaient être égaux. Mais c'était pour les femmes cultivées. A l'Est rien n'a vraiment changé et c'est toujours pareil, la femme est toujours une bonniche ».

La fille d'instituteur, d'origine rurale mais militante dans une organisation de femmes en province avant de venir en France dira : « Il a changé peu de choses. Seulement des choses superficielles. Rien en profondeur car après les choses sont redevenues comme avant ».

Une autre avouera qu'elle ne sait pas « si c'est Ataturk ou un autre qui a libéralisé le statut de la femme : « Je suis née et j'ai grandi dans les mêmes conditions ».

A la deuxième question la plupart répondaient positivement et approuvaient Ataturk dans sa volonté de faire évoluer le statut de la femme : « Ce n'est pas en tchador qu'on évolue. Mais n'avance que celle qui le veut ; et puis on ne donne pas aux femmes les moyens de connaître et d'ouvrir leurs yeux. » « C'était bien mais ça concernait les femmes des villes. Dans les villages c'est resté pareil. C'est une question de classe. » « Bien sûr qu'il avait raison, un être humain c'est un être humain. »

Mais une autre dira : « Il n'avait pas raison, il allait contre Dieu. S'il voulait ressembler à l'Europe c'était normal. Mais personne ne pense jamais à l'autre monde alors qu'on y passe beaucoup plus de temps et ça c'est important. »

Les paroles de ces quelques femmes sont édifiantes. Elles viennent nous conforter lorsque nous disons que les réformes kemalistes ne sont restées que superficielles et super-structurelles. Elles n'ont pas eu raison des inégalités de la société turque. L'infrastructure socio-économique n'ayant pas changé, ces réformes se sont pour beaucoup plaquées sur une réalité qui contredisait leur existence même. Ataturk disparut trop tôt et les partis politiques qui lui ont succédé, sur bien des points, notamment celui du statut de la femme, ont renié ses idées. Et la femme rurale anatolienne qui n'a pas été touchée par les réformes républicaines se marie encore de nos jours, souvent contre son gré, n'a aucune égalité dans la succession, reste l'objet de marchandages anachroniques au travers des coutumes séculaires de la dot. La réalité de l'Anatolienne c'est son foulard sur la tête, et même dans certains villages, son tchador. On est loin ici de la femme émancipée selon Ataturk. N'est-il pas éminemment contradictoire que la femme turque soit encore aujourd'hui la seule parmi les femmes du Proche-Orient, à bénéficier d'une juridiction quasiment égalitaire par rapport à l'homme et qu'en pratique elle soit à mille lieues d'en bénéficier pleinement ?

En 1975 à l'occasion de l'année de la femme se tint un congrès de femmes organisé par 27 associations qui dressèrent une liste impressionnante d'inégalités et précisèrent leurs revendications. Il est fréquent de remarquer l'absence d'harmonie entre le droit et la coutume et si bien souvent la coutume a tendance à pousser le droit à se transformer,

on se trouve ici dans le cas contraire. La coutume n'a jamais pu réussir à rattraper le droit.

A la question de savoir s'il y a égalité entre l'homme et la femme nous avons obtenu les réponses suivantes :

« Je ne saurais pas juger. Il faut être cultivée pour répondre à ça. »

« La vie est commune, alors on devrait être égaux. »

« Non, elle n'est pas égale. La femme est faite pour l'intérieur. L'homme assure la vie extérieure. C'est comme ça, ça doit le rester.

« Oui la femme a des droits égaux » (le mari de cette dernière la contredira en affirmant que ce n'est pas vrai dans la réalité).

« Il faut qu'il y ait égalité. »

« Maintenant oui, ils sont égaux. »

« Il y a un peu plus d'égalité qu'avant mais pas pour les paysannes et les ouvrières. »

« L'égalité elle existe seulement pour les riches. »

Le rôle politique de la femme turque

En 1930 par un avenant à la constitution M.K. Atatürk donne le droit de vote et de représentativité aux femmes dans les élections cantonales. Ce geste montre la profondeur de sa volonté émancipatrice puisque les femmes turques sont amenées à voter bien avant la plupart des Européennes.

Le 8 décembre 1934 toute femme majeure peut voter aux élections parlementaires et tout homme et toute femme de 30 ans peut être éligible. La représentation féminine au Parlement sera par la suite de 24,5 % au début, 2 % en 1946, 0,6 % en 1950, 1,8 % en 1965.

Nous avons essayé de savoir si les femmes immigrées rencontrées avaient usé de leur droit de vote, si elles l'avaient fait sous influence masculine (père, mari) et ce qu'elles pensaient de ce droit. Nous avons obtenu une assez grande homogénéité de réponses positives en faveur de ce droit, mais quant à son usage les réponses différaient légèrement :

« J'ai voté deux fois ; c'est bien. Chacun vote pour soi et je n'ai pas été influencée. »

« J'ai voté avec mes parents comme ils m'avaient conseillé de le faire. »

« Ce n'est pas très important. Mais si on a le droit il faut l'utiliser. J'ai suivi l'idée de mon père. »

« C'est très important. J'ai décidé moi-même mais si mon mari n'avait pas été voter, je n'y aurais pas été non plus. »

« C'est juste. J'ai voté selon l'opinion de toute la famille, sauf une fois. De toute façon tu peux dire que tu es d'accord et devant l'urne voter selon ton goût. »

« Mon mari étant en France alors j'ai toujours voté seule. »

« C'est une loi très importante. Il faut à tout prix l'utiliser. Mais dans le village les hommes disent parfois "ta voix ne compte pas, reste à la maison, nous on y va". »

« J'étais trop jeune pour voter. Mais je l'aurais fait à mon idée. Si je travaille j'ai mes idées. »

A la question de savoir si elles voteraient pour une femme candidate au poste de ministre ou de présidente, les femmes interrogées ont répondu unanimement par un « oui ». Certaines ont dit qu'à « culture égale » elle préféreraient une femme parce « qu'elle comprendrait mieux ». L'une posait la condition de la « réserve dans la tenue et la croyance en Dieu ». Une autre disait que c'était tout de même ses options politiques et son programme qui compteraient à ses yeux.

La femme et le travail

Les femmes turques, surtout les paysannes d'Anatolie, ont depuis des siècles toujours eu un rôle important dans la production. 47 % de la population active totale est constituée par les femmes. Mais ce rôle actif dans le secteur agricole n'est pas reconnu. Pourtant lorsque les hommes sont partis dans les pays d'immigration, ce sont toujours les femmes qui ont assuré la récolte, le tissage, etc.

Certains chiffres sont édifiants : en 1969 sur 1 000 personnes actives dans le secteur agricole, 497 étaient des femmes. 88 % des femmes actives l'étaient dans l'agriculture, 4 % dans l'industrie, 8 % divers.

La femme de la bourgade ou de la petite ville est presque toujours beaucoup moins active que celle de la campagne. Elle est très sédentaire, dépendante du statut et des volontés du mari. Là, seule la femme de l'immigré est considérée avec respect et pourra travailler en l'absence de son mari sans être l'objet de critiques sévères. La situation de la femme rurale « immigrée intérieure », habitant les quartiers périphériques des bidonvilles des grandes cités est quant à elle assez particulière. Ces femmes désirent travailler dans l'industrie et elles partagent une partie importante de la responsabilité dans la famille. Toutefois 30 % seulement arrivent à trouver du travail, le plus souvent des travaux de ménage dans des immeubles dont leur mari assure le gardiennage. Dans les régions avoisinantes des grandes métropoles le nombre de femmes salariées ne cesse d'augmenter :

	Agriculture	Industrie	Services
1950 Nombre total			
des salariés ..	389 937	350 095	379 693
Femmes	133 353	42 011	35 959
1960 Nombre total			
des salariés ..	9 737 489	884 659	676 838
Femmes	5 031 008	143 889	75 334 ⁷
1975 Nombre total			
des salariés ..	10 482 966	1 243 567	1 886 002
Femmes	5 256 484	204 111	264 015 ⁸

Mais les chiffres les plus impressionnants concernent l'émigration. En 1960 en Allemagne fédérale 173 femmes turques seulement étaient salariées, en 1975 il y en avait au total en Europe occidentale 143 611.

La participation des femmes est importante aussi dans le secteur « employé » surtout dans la fonction publique — mais pas il va sans dire, dans les échelons élevés : en 1938, 12 716 femmes travaillaient dans la fonction publique ; en 1970, 123 812⁹... Les employés du secteur bancaire sont pour 24 % des femmes ; ce chiffre est de 27,6 % dans l'éducation nationale. En 1973 ces deux chiffres passèrent à 35 %. Dans l'ensemble par contre 93 % sont sans qualification réelle et le problème du travail féminin deviendra de plus en plus crucial à mesure que la Turquie s'industrialisera. Dans les villes le nombre de femmes salariées est moins important qu'il ne devrait l'être en comparaison du travail féminin dans le secteur rural. Il y a seulement 16,5 % de femmes salariées à Istanbul. On peut en outre observer que la citadine travaille par nécessité pour un salaire d'appoint mais en réalité elle préférerait rester au foyer (plusieurs enquêtes ont été faites en Turquie sur ce sujet).

Il est intéressant de voir que les femmes que nous avons questionnées et qui étaient donc toutes d'origine rurale ont répondu favorablement à la question de savoir si la femme était mieux au travail qu'à la maison :

« Si je pouvais travailler ici, je n'hésiterais pas. Je m'ennuie tant à ne rien faire. »

« Si je n'avais pas quatre enfants, bien sûr que je travaillerais. »

Deux travaillent en France dans la confection et en sont satisfaites. Pourtant elles ne travaillaient pas auparavant comme salariées en Turquie :

« J'aurais préféré l'usine à la confection. »

« Si tu travailles tu n'es pas écrasée. »

Une seule dira que « le travail c'est la promiscuité avec les hommes. La femme, sa place est à la maison... »

La femme et l'instruction

De tous les pays de tradition islamique la Turquie est celui qui a le plus de femmes diplômées du supérieur. Mais alors que les pourcentages de filles et de garçons en primaire s'équivalent, dans le secondaire la proportion de filles est de 1/3 et dans le supérieur de 1/5. Les filles d'origine rurale représentent 11,7 % du nombre d'étudiantes, par contre, ce chiffre tombe à 2,6 % si l'on considère la totalité des étudiants. Or, lorsqu'on regarde les chiffres concernant les filles et les femmes de la bourgeoisie et de la « caste » intellectuelle on est étonné de voir le haut niveau d'instruction des femmes :

Année	Primaire %	C.E.S. %	Lycée %	L.E.T./L.E.P. %	Université %
1930	28,3	26,1	22,4	30,8	6,0
1950	30,1	26,1	21,5	20,9	20,7
1960	33,2	27,6	27,8	23,5	19,3
1970	38,6	28,5	30,3	35,0	19,3 ¹⁰

Les universités les plus fréquentées sont le Droit et la Médecine : entre 1965-70, 25 % des médecins sont des femmes ; entre 1970-75, 28 % des avocats sont des femmes.

Sur cinq avocats il y a une femme (dans les métropoles une femme sur quatre avocats). Sur six médecins il y a une femme alors que dans un pays comme les U.S.A., 3 % des avocats et 15 % des médecins sont de sexe féminin.

L'accès à l'éducation supérieure est l'exemple le plus flagrant de l'inégalité entre les diverses classes sociales de la population turque. Mais on sait aussi que 50 % de ces femmes diplômées du supérieur sont filles de cadres ou d'hommes eux-mêmes diplômés du supérieur.

Ces chiffres sont les preuves les plus tangibles des fossés sociaux et culturels de la société turque qui comptait encore 48 % d'analphabétisme féminin en 1975. Mais il est édifant aussi de constater avec Mme Dino, qu'en matière littéraire « ...les deux courants les plus marquants et les plus originaux des vingt dernières années sont représentés par les deux groupes sociaux dont la voix a été le plus longtemps étouffée ¹¹ », c'est-à-dire les romanciers d'origine paysanne et les écrivains femmes. L'auteur présente ensuite les noms les plus marquants de la littérature féminine turque qui a connu ces dernières années un essor considérable et de très grande qualité.

Des femmes parlent enfin de cette figure féminine turque ignorée, effacée, sciemment dépossédée de l'existence sociale d'une personnalité, ô combien forte pourtant. Ces romancières et nouvellistes de talent parlent de tout ce qui touche la femme turque, de ses sentiments, de sa vie quotidienne en passant par son combat politique et sa place dans le « voyage » de la Turquie immigrée. La majorité de ces femmes sont d'origine aisée, elles ont été instruites, ont terminé le secondaire et fréquentent l'université. Elles ont donc une connaissance surtout intellectuelle et sociologique des problèmes de la femme anatolienne. En attendant le jour où la paysanne d'Anatolie connaîtra le sort des quelques hommes de sa condition sociale qui sont, eux, parvenus au faite de la notoriété publique internationale comme un Yachar Kemal, pourtant paysan et fils de paysan d'Adana, ces femmes écrivains clament leur existence, font entendre une voix forte et éminemment originale, ce ne peut qu'être un pas en avant vers la reconnaissance de la femme turque.

Sûres des réponses qui allaient nous être faites nous avons demandé aux femmes immigrées si elles connaissaient des femmes écrivains. Une seule a pu nous citer un nom mais c'était celui d'une actrice de

théâtre. Pourtant l'éventualité de l'existence de romancières turques ne faisait pas de doute pour elles et à ce sujet nous avons été frappées par la modernité d'esprit avec laquelle elles ont accueilli nos questions sur ce qu'elles pensaient de la femme citadine turque et de la femme européenne. Mais écoutons-les :

« Les femmes des métropoles ont raison, il faut être indépendantes. Tenez, au village même, ça bouge un peu ; au lieu du *chalvar* (pantalon bouffant) les femmes portent maintenant chez elles des jupes longues. La femme européenne est pareille que celle d'Istanbul. Normale quoi ! »

« Elles sont plus cultivées donc plus évoluées. C'est logique, elles ne peuvent pas ressembler à nous autres du village. Ce serait même idiot. Les Européennes, elles, vivent selon leur instruction. »

« Ce n'est pas bien que, dans les villes, des Turques fassent comme les Européennes, elles c'est normal, elles ne sont pas éduquées comme nous ; mais je ne les envie pas... »

« Qu'est-ce qu'elles gagneraient à être fermées comme nous ? Si j'avais eu une vie sociale je saurais déjà mieux répondre à tes questions. Elles ont bien raison d'être comme ça toutes. »

« Celle qui peut, elle doit évoluer, se découvrir, c'est bien. L'Européenne ? Elle n'est pas si dévergondée qu'on nous l'avait dit ; elle est comme il faut. »

« Elles sont riches, c'est normal. Je les approuve. La Française est pareille que la Turque des villes. Toutes les femmes qui sont actives sont pareilles. »

« C'est normal qu'elle soient différentes mais c'est une minorité. Je crois aussi que chez nous beaucoup travaillent pour ne pas s'ennuyer. La Française elle est à l'aise, elle travaille, elle est assurée, elle a des vacances. La France essaye de la rendre heureuse ; mais en Turquie c'est différent... »

« Du moment qu'elles sont honnêtes, elles ont raison de faire ce qu'elles font. Les Européennes elles sont très travailleuses et très attachées à leur famille, ce n'est pas moi qui leur jetterais la pierre. »

Cette passion à prendre la défense de l'évolution de la femme se confirmait encore plus à travers les réponses sur le rôle de l'instruction. Nous leur demandions si c'était important pour elles, si elles voudraient que leurs filles étudient et travaillent :

« Si c'était à refaire je ferais tout pour étudier. Je n'ai pas pu finir le primaire. Tu vois ma mère est analphabète mais elle a couru aux cours qui ont été organisés dernièrement et elle était contente de pouvoir signer pour la première fois le jour du recensement. »

« J'aurais tellement voulu aller plus loin que la troisième classe (CE2). Mes filles, elles étudieront tant qu'elles voudront et j'espère qu'elles travailleront. »

« J'ai tellement honte d'être analphabète, c'est si misérable ! Bien sûr que mes filles étudieront. »

« Tiens, si j'avais pu étudier j'aurais pu te dire ce qu'il avait fait Atatürk. Ma fille ? Elle étudiera le plus possible. Qu'elle soit un être

humain véritable au lieu d'avoir honte. Elle travaillera. C'est comme elle voudra. »

« Ma famille voulait que j'étudie. Moi je n'ai pas voulu, la paresse, l'exemple des autres. Si c'était aujourd'hui... Comme je regrette. »

« C'est essentiel l'instruction. Plus tu as lu plus tes yeux sont ouverts. Moi ce que je sais c'est seulement ce que j'ai vu. Toi tu sais plein de choses en plus parce que tu as lu. Je suis analphabète parce qu'il n'y avait pas d'école au village. C'est la faute du gouvernement. Moi j'aime tout ce qui est progrès. »

Quant à celle qui était toujours plus conservatrice dans ses réponses, elle dira :

« C'est bien de s'instruire mais le primaire ça suffit pour une femme. Il faut juste savoir lire et écrire. Je préférerais que mes filles suivent le primaire et apprennent à être de bonnes ménagères. Tiens mon aînée qui est en 5^e ici (moi je ne le voulais pas) et bien elle ne fait rien à la maison, elle ne m'obéit pas, ne m'aide en rien. »

La femme et l'émigration

Sans conteste l'émigration a sur bien des plans changé la femme de la campagne. Déjà, restée seule, avec un mari émigré en Europe elle gagne en considération. Son travail aux champs, son rôle sont plus reconnus parce que responsabilisés. Ses droits augmentent au sein de la famille. L'émigration influe aussi sur le choix de l'investissement des devises envoyées par son mari, dans lequel toute la famille est partie prenante. Elle participe au « projet » économique. Lorsque son mari part travailler en Europe, la femme vit avec la famille de son époux. Elle doit obéissance à sa belle-mère. Emigrée elle-même, ou du moins le plus souvent « appelée par son mari », elle accède enfin au rôle de femme principale de la famille, d'épouse et de mère à part entière, car bien souvent en Turquie, dès son mariage et jusqu'à la naissance de plusieurs enfants ou le décès des beaux-parents, elle vit chez eux et aux yeux de son mari elle vient nettement en seconde position.

Arrivée en Europe elle s'occupe plus activement des décisions concernant l'éducation des enfants, elle intervient un peu plus dans les projets concernant la dimension de la famille (facilités de la planification des naissances). Nous ne pouvons omettre de citer aussi les changements dans sa morphologie féminine, que ce soit sur le plan vestimentaire, comportemental, ses habitudes ou son mode de vie. Mais parallèlement l'émigration rend aussi certaines encore plus introverties et conservatrices. Elles vivent le poids des valeurs traditionnelles comme un devoir sacré dont elles sont les seules garantes. Elles désirent assumer pleinement ces traditions car c'est une responsabilité originale enfin propre à elle qui leur permet de se singulariser au sein de la famille. Nous sommes convaincues, pour notre part, que cette volonté de préservation des valeurs traditionnelles ne les fera pas toujours évoluer vers la reconnaissance d'un nouveau rôle et vers leur valori-

sation comme elles se le figurent. Ce repli volontaire ne peut en aucun cas contribuer à leur émancipation.

Nous avons demandé à nos interlocutrices si l'émigration avait changé quelque chose dans leur vie et si elles retourneraient un jour, en Turquie, transformées. Écoutons-les :

« J'ai juste changé sur le plan vestimentaire. Je ne porte plus de *chalvar*. Déjà je sortais avec mon mari. Sinon c'est la même vie, la même maison de béton comme au bourg. Je suis juste mieux installée ici. Les tâches sont les mêmes. Seulement une chose changera à notre retour ; je ne veux plus habiter avec sa famille. On fait faire une maison, on sera à part. »

« J'ai beaucoup changé sur le plan des habits. J'aurais préféré ne pas venir parce que je ne cesse ici de commettre des péchés. Là-bas je ne sortais pas, je ne serrais pas les mains. La France ne m'a rien apporté de bien. J'ai changé, mais contre ma volonté. Je retournerai là-bas à la même vie. Mon mari par contre veut habiter la ville. Mais il est d'accord avec moi, je remettrai mon *çarsaf* (tchador). »

« Bien sûr qu'on change. En se promenant on voit, on remarque. Là-bas je ne portais même pas de manches courtes. Mais ma vie à l'intérieur est pareille. Là-bas c'était même mieux car j'avais un jardin. Je ne crois pas que je serai trop changée. D'ailleurs on est obligée de respecter les traditions. »

« Je me suis un peu ouverte. Mais j'ai les mêmes vêtements. Jeune mariée je portais le tchador mais c'est mon mari qui me l'a fait enlever. S'il n'avait pas voulu je ne l'aurais pas fait. Pourtant c'est si absurde ! Par cette chaleur qu'as-tu à faire de te couvrir comme un fantôme. Je retournerai changée. Moins sauvage. Et puis je dis qu'il vaut mieux que les autres me voyant prennent exemple et changent aussi. Tu vois un jour au village une fille est venue en pantalon. Trois mois après personne n'était plus choqué et toutes avaient troqué leur *chalvar* contre le pantalon¹². Ici en sortant je mets le fichu à cause des autres parce qu'elles jasant. J'ai honte pourtant. Tiens, j'ai remarqué qu'on nous confondait avec les gitanes. Ma fille elle ne se couvre pas et je ne veux pas qu'elle se couvre là-bas non plus. »

« Je n'ai pas beaucoup changé. J'ai juste remplacé le pantalon sous la jupe par des bas. Je ne crois pas que je rentrerai très différente. Peut-être avec des idées un peu plus avancées. »

Quelques autres encore nous ont dit que le seul grand changement serait leur installation à la ville ou à la bourgade. Le changement était donc l'autonomie par rapport à la famille. Les deux femmes interrogées qui travaillaient en France étaient intéressantes à écouter aussi :

« J'ai beaucoup changé. Je suis plus responsable. Responsable de moi-même. Pour les vêtements je m'habille plus à la mode mais c'est tout. Et puis de toute façon c'est nous qui les cousons ces vêtements dans l'atelier. Mais ici j'ai perdu la possibilité de militer¹³. Je crois que en rentrant je garderai la conscience, la responsabilité. Je travaillerai aussi là-bas. En réfléchissant c'est sûr que je rentrerai changée. »

« Là-bas j'avais juste un fichu que j'ai aussi enlevé ici. Mais je me suis forcée de le remettre là-bas, pendant nos vacances. En fait c'est pour les autres que je le mets. Tu sais je crois que je suis une moitié de musulmane. En rentrant je crois que je vivrai plus à l'occidentale. Et puis je fumerai devant les autres. Du moment que tu as le respect, ce n'est pas les cigarettes qui te changent. Je crois aussi que je n'accepterai pas certaines choses. Cet été à Erzurum dans un autobus, deux femmes toutes couvertes, tu sais comme des « cafards », m'ont dit que je devrais avoir honte d'être en manches courtes, que je n'aurais pas de place au paradis. Moi je leur ai dit que ce lieu devait être sûrement très encombré et que j'essayerai peut-être de commencer à remplir l'autre. Je n'aurais jamais répondu comme ça avant. »

En écoutant ces femmes, on se rend compte une fois de plus des énormes contradictions qui découlent des différences entre les régions, les ethnies. Les croyances religieuses et leur degré d'intensité varient en fonction de leur origine.

Toutes ces femmes sont les preuves vivantes des anachronismes de la Turquie. Il serait, à titre d'exemple, fort intéressant de mener une enquête plus approfondie auprès des femmes immigrées sur leur rapport à la maternité et de chercher à voir si l'émigration a changé quelque chose dans le projet familial. Car en Turquie même, on note avec étonnement que si la norme désirée en matière de maternité est de 2,6 ou 3 enfants, la moyenne nationale est de 5,2 tandis qu'à la campagne ce chiffre grimpe à 7 et qu'à Istanbul il descend à 2,65. Nos contacts précédents avec les femmes d'immigrés nous ont prouvé qu'il y avait à ce sujet bien des changements. Et si la plupart disent aussi qu'à leur retour elles devront « s'aligner » sur les coutumes, on peut se demander si malgré tout leur présence n'aura pas de profondes influences à long terme sur les autres femmes dans le village. Car, enfin il est remarquable, entre autres, de voir le désir de changement qu'elles souhaitent pour leurs filles... Toutes sans exception désirent que leurs filles aient une éducation supérieure à la leur et incarnent cette femme au « visage découvert » que souhaitait M.K. Ataturk.

Mais, au fait, que dire de la Turquie d'aujourd'hui ? Soixante ans après, que reste-t-il du kemalisme en matière de droits des femmes ? Quel est le regard que ces femmes émigrées portent sur leurs mères et leurs filles et comment voient-elles leur couple en comparaison du couple à l'occidentale dont elles ont une image souvent façonnée par les médias :

« Je ne sais pas si la femme est comme le voulait Ataturk. Sûrement pas vraiment. Mais je ne suis pas non plus comme ma grand-mère. Ma mère, oui, je lui ressemble sauf qu'elle, elle n'ose pas encore se découvrir les bras. Avec mon mari je ne peux forcément pas être comme une Française. Chez nous on n'est pas si indépendantes. »

« Je ne sais pas si la femme turque est vraiment changée. A voir comme ça, c'est sûr, mais ce n'est pas bien pour un pays musulman. En changeant elles 'tentent' les autres. Tiens ! la France a influencé mes filles ; elles ne m'écoutent plus. Une bonne croyante doit être réservée, car c'est ton mari qui devra rendre compte de tes péchés. Si lui voulait que je change, je changerais. Si la femme n'est plus ce qu'elle devrait être, c'est à cause du travail. C'est pour ça que le couple européen c'est comme deux étrangers. Ma mère elle avait raison d'être couverte, fermée. Je pense comme elle. »

« Je crois que c'était un peu pareil au temps d'Atatürk. C'est normal que les plus jeunes 's'ouvrent' plus. Il faut avancer avec le monde. Le couple turc est très différent de l'europpéen. Chez nous il y a plein « d'interdits » entre les époux, moins de liberté. Et puis la Française, son mari l'aide à la maison et elle aide son mari. C'est comme ça que cela devrait être. »

« La femme, elle, recule depuis Atatürk. Elle est plus fermée. Atatürk n'a pas fait assez. Et puis maintenant tout le monde va être obligé de s'habiller pareil. Ça sera comme chez Khomeiny. Une femme et un soldat c'est quand même pas pareil. Elle doit être libre, elle. Tiens cet été j'ai vu des femmes couvertes en plein Palais de Justice en ville ¹⁴. Ma mère, elle, ne sort même pas, entre moi et elle il y a la même distance qu'entre la France et la Turquie. Donc ça a changé un peu. Je suis contente que mes filles soient plus avancées que moi. Vraiment quand j'y pense qu'est-ce que l'islam nous a apporté ! Nous, avec mon mari, on a un peu changé dans nos habitudes ici. Il est d'accord plus facilement quand je lui demande quelque chose. Là-bas, il a d'autres modèles, il devient moins aimable. Mais en Turquie il a voulu qu'on se ballade bras dessus, dessous, je riais de voir la tête des voisins. La femme européenne je crois qu'elle est plus heureuse. »

« Je crois que les femmes sont plus ouvertes. Mais tout dépend des hommes. En Turquie tu as encore des villages où un homme seul fait la loi alors... J'ai plus vu que ma mère alors je suis plus ouverte et ma fille elle le sera encore plus que moi. C'est bien. Et puis je ne lui demande pas ce que ma mère m'a demandé. Il faut savoir progresser. En Europe la femme est libérée par la technique. Alors dans le couple, il y a moins de problèmes. Nous, on dépend quand même de la volonté de nos maris, pas elles. »

« C'est comme Atatürk l'avait voulu je crois. Elle n'est pas restée en arrière. Ma mère elle ne discernait pas la gauche de la droite. Ma fille, elle, elle me dépasse. En Europe l'homme aide la femme ; elle commande les hommes c'est le contraire de chez nous. Je crois que si la femme veut se libérer elle doit commander aux hommes. Je le dis toujours. » Le mari de cette dame intervient alors et dit : « D'ailleurs bientôt vous allez toutes devenir des Françaises. »

« Je crois que les femmes sont plus avancées. Mais dans les villages, elles piétinent à la même place. Je crois que c'est à cause de la religion. Ma mère, ma grand-mère étaient plus en arrière. Leur vie, leur parole,

leur vêtement. Mais elles étaient esclaves de leur éducation. Les jeunes sont obligées d'être plus avancées. En Turquie le couple est plus réactionnaire. Peut-être que c'est mieux chez les riches. Mais tu vois chez moi, si je ne travaille pas, je ne voudrais pas que mon mari fasse le service à ma place. Si je travaille on partage. L'homme doit aider à la maison. J'aurais bien voulu que chez nous ce soit comme en France entre l'homme et la femme. »

« C'est seulement la femme des villes, la bourgeoise, qui est plus évoluée qu'au temps d'Ataturk. Mais au village on est à des kilomètres de ce que Ataturk voulait, je crois. Il y a juste le droit de vote qui marche. Ma mère est évoluée, elle est institutrice mais quand même je trouve qu'elle est moins sociable que moi. J'ai des amis par exemple, elle, non, elle n'a pas d'entourage à elle, elle a celui de son mari. Les deux couples (turc, français) sont très différents. Ici la femme et l'homme partagent beaucoup plus. La femme est plus respectée. Mais je crois aussi que le couple est plus fragile ; la femme est moins attachée aux valeurs familiales, elle arrive à penser à elle-même avant ses enfants par exemple. »

Les réformes kémalistes ne paraissent donc pas avoir changé grand-chose à la situation féminine. Comme le dit très bien cette dernière jeune femme ; certaines femmes turques ont peut-être fait un grand chemin mais elles sont une minorité. Les inégalités en matière d'évolution de la femme restent flagrantes. Si juridiquement la femme turque est bien couverte et n'a rien à envier aux Européennes, socialement, et dans les droits coutumiers l'égalité disparaît.

L'évolution de la femme varie souvent avec le degré d'instruction et l'impact plus ou moins grand de la religion et des traditions. L'enfermement de la femme turque va à notre sens de pair avec l'enfermement social, économique et politique de la Turquie de l'après-kémalisme jusqu'à nos jours. Certes, la contradiction est grande entre les valeurs de l'islam et les préceptes laïcs d'une société et d'un Etat qui se reconnaît officiellement en eux. La famille a du mal à se situer entre ces entités contradictoires mais il est bien certain aussi que tant que les pouvoirs nécessaires à l'application d'une politique réellement laïque ne seront pas donnés et tant que la Turquie ne sera pas sortie de l'ère de l'obscurantisme politique pour celui d'une vraie démocratie en se donnant les moyens économiques, politiques et sociaux pour y parvenir, il sera superflu de traiter d'une quelconque émancipation de la femme. Nous ne croyons pas à la réalisation d'une évolution du statut de la femme, en marge de l'évolution nécessaire de tout un peuple. Il nous faut noter toutefois avant de conclure que les femmes turques sont rares à avoir mené une lutte pour leur émancipation. Nous l'avons vu précédemment : les droits ont beaucoup plus été octroyés, et même imposés, aux femmes que réclamés par elles. Ceci explique aussi en partie leur manque de participation à la vie sociale, économique et même politique malgré leur droit de vote si ancien. Mais à écouter ces quelques femmes immigrées on s'aperçoit que la conscience chez elles de ce dont elles sont privées

et de leurs frustrations augmente de plus en plus. En leur donnant les moyens d'une conscientisation politique par rapport à leur statut on peut aisément croire à la possibilité de changement. L'émancipation n'est pas seulement dans la volonté propre à chaque individu, elle est aussi dans l'occasion qu'on lui donne d'exprimer cette volonté. Mais que souhaitent ces femmes qui nous ont si franchement parlé ? (Nous leur avons demandé ce qui importait le plus pour l'évolution de la femme et aussi ce qu'elles souhaitaient pour la femme turque et elles-mêmes.) Laissons-leur le dernier mot :

« Le plus important c'est la culture. Tout dépend du savoir. »

« La liberté. Il faut être libre de travailler, de gagner sa vie, d'avoir une place dans la société. Si nos gouvernements nous avaient tirées de là, nous ne serions pas comme ça. »

« L'égalité. Il faut aussi faire avancer les esprits. Mais je dois réfléchir plus à cette question, tu vois, je n'y avais même pas pensé. Peut-être parce qu'on ne m'a jamais demandé ce que je souhaitais. »

Une véritable égalité. Mais pas seulement en parole. Egalité pour la femme de pouvoir travailler dans des conditions égales avec des facilités. Le plus important c'est l'égalité dans le travail. Et aussi que la femme ne soit plus considérée comme une deuxième classe. »

« Je voudrais une parfaite égalité avec les hommes. L'éducation par exemple c'est primordial. Une personne qui n'a pas été instruite n'est qu'une demi-personne ; je crois que c'est pour ça qu'on ne nous compte pas comme des êtres humains à part entière. »

Certaines n'ont su que répondre à cette dernière question. Elles ont si peu l'habitude qu'on leur donne la parole...

Paris, janvier 1983.

NOTES

1. F. Grenard, *Mission scientifique en Haute-Asie*, Paris, 1898, in S. Dirks, *Islam et Jeunesse en Turquie Aujourd'hui*, Edition H. Champion, Paris, 1977, p. 93.

2. A. Ubicini in *L'illustration*, « Journal Universel » du 10 juin 1854.

3. Gokalp Ziya (1876-1924), écrivain, homme politique, il a enseigné la sociologie à l'université, membre du gouvernement Jeune Turc puis député de Diyarbakir en 1920 sous M. Kemal. Il a appris le français en autodidacte. Tout en admirant la culture française, il développe les idées nationalistes et panturquistes d'une « patrie » turque plus large que la Turquie elle-même et qui engloberait toutes les civilisations et régions turcophones. Il est le théoricien du pan-touranisme et de l'union nationale autour d'une « grande » culture et civilisation propres aux Turcs.

Partisan d'une « turquification » de la langue, il était aussi un fervent admirateur du progrès scientifique occidental. Il proposait de prendre 'le meilleur' à l'Occident et de garder les valeurs morales de l'islam sans les mêler au législatif et à l'exécutif. Politiquement plutôt fluctuant et se présentant comme apolitique. Il défendit de toute son âme la politique kémaliste.

4. Poèmes écrits entre 1941-1945, in *Paysages Humains*, Nazim Hikmet, Ed. F. Maspero, collection Voix, 1973 (et in *Un étrange voyage*, Nazim Hikmet, Ed. F. Maspero, collection Voix, Paris 1980).

5. Cité dans une série d'articles de O. Erten in *Cumhuriyet* (quotidien turc), août-septembre 1976.

6. Par exemple : selon l'article 12 de la Constitution de 1961, « tous les citoyens, sans discrimination de langue, race, sexe, opinions politiques et philosophiques, et croyances religieuses sont égaux devant les lois », et selon l'article 42 « le travail est le droit et devoir de tous les citoyens ». Par contre l'article 158 du Code civil dit que « la femme peut, avec le consentement exprès ou tacite du mari, exercer une profession ou un commerce... ».

7. Chiffres publiés en 1970 par l'Institut National des Statistiques, Ankara.

8. Les données de 1975 sont obtenues sur un échantillonnage de 1 % tiré du recensement de l'année 1975, in *Dunyada ve Türkiye - de Tarih boyunca kadın*, Tan yayinlari, 1981, Ankara.

9. Femmes dans la Fonction Publique. En 1976, 46,3 % dans l'Education Nationale ; 16,3 % dans le Ministère de Santé et Aide Sociale ; 6,5 % dans les P.T.T. ; 3,3 % dans la Sécurité Sociale ; 3,1 % dans la Banque d'Etat ; 1,3 % dans le Ministère des Forêts ; 1,1 % dans le Ministère de l'Agriculture. O. Citçi, « Turk kamu yonetiminde kadın gorevliiler » in *Türk Toplumunda Kadın*, publié par l'Association Turque des Sciences Sociales, Ankara, 1979.

10. G. Kazgan, *Ibid.*, p. 167.

11. G. Dino, Aux avant-postes de la littérature, la femme de la Turquie nouvelle, in *Le Courrier de l'Unesco*, novembre 1981.

12. On voit de plus en plus de femmes rurales qui remplacent sous leurs jupes ou robes le pantalon bouffant par un pantalon à l'européenne.

13. Le mouvement des femmes le plus récent était le Mouvement des femmes progressistes. Ce mouvement de tendance pro-communiste a été interdit après le coup d'Etat militaire de septembre 1980 et commençait alors à avoir une audience certaine parmi les intellectuelles, les enseignantes et les petites employées.

14. Elle fait allusion aux décisions de l'Etat de Siège qui récemment ont réglementé les vêtements des employées de la Fonction publique.

REPERES BIBLIOGRAPHIQUES

Abadan-Unat Nermin, *Türk Toplumunda Kadın*, TSBDY yayinlari, Ankara 1979.

Dino Guzin, *Le Courrier de l'Unesco*, novembre 1981.

Dirks Sabine, *Islam et Jeunesse en Turquie Aujourd'hui*. Thèse présentée devant l'université de Paris V, le 21 mai 1975. Lib. H. Champion, Paris 1977.

Dirks Sabine, *La famille musulmane turque*, Maison des Sciences de l'Homme et Ed. Mouton et C^o, Paris - La Haye 1969.

Ataturk ansiklopedisi (Encyclopédie d'Ataturk), Istanbul 1972 à 1975.

LES TUNISIENNES, LEURS DROITS ET L'IDEE QU'ON S'EN FAIT

Malika ZAMITI-HORCHANI

Les femmes tunisiennes sont parmi les femmes arabes celles que l'opinion considère généralement comme ayant la situation la plus favorable. En effet, le Code de statut personnel instauré en 1956, aussitôt après l'indépendance (et depuis, plusieurs fois amendé) a considérablement réduit l'inégalité de la femme par rapport à l'homme, inégalité dans laquelle la tiennent la loi coranique (*chariaâ*) et les traditions.

Cependant, aujourd'hui, force est de constater qu'il existe un écart important entre les droits accordés aux femmes et la pratique. En effet, elles sont encore peu présentes dans la vie active (dans le domaine économique, politique et social). Si on compare ce que sont pour les femmes l'accès à l'instruction, à la formation professionnelle, au travail, aux possibilités offertes aux hommes dans ces secteurs, elles sont demeurées dans une inégalité certaine. C'est ce hiatus entre le droit et son interprétation que soulignent aujourd'hui de jeunes intellectuelles dans le but d'attirer l'attention sur la situation effective des femmes dans la société tunisienne¹.

Dans la mesure où cette situation se reflète dans les représentations, des hommes comme des femmes, nous avons cherché à expliciter l'idée qu'ils se font du statut et du rôle de la femme, considérant, comme l'a souligné P.H. Chombart de Lauwe², que les images élaborées à partir de modèles préexistants peuvent constituer, selon les cas, un moteur ou un frein aux transformations envisagées. Certes, une telle étude ne nous renseigne pas avec précision sur la place réelle des femmes dans la société mais elle nous permet de saisir les mécanismes psycho-

logiques qui animent les conduites et font obstacle à l'amélioration de la condition des femmes.

Les sources d'information

L'enquête a été menée à l'échelle nationale et un échantillon de quatre cents personnes adultes des deux sexes a été choisi³. Les données du recensement de 1975 ont servi de base à la composition de cet échantillon et toutes les catégories sociales y sont représentées afin de donner la parole à la Tunisie profonde, celle qui détermine les « images-guides » (Chombart de Lauwe) qui sont le moteur d'une culture et d'une civilisation.

Le regroupement des réponses permet de situer celles-ci en fonction des sujets enquêtés et par conséquent de saisir les représentations des rôles féminins et leurs variations en fonction du sexe, de l'âge, de l'origine citadine ou rurale, du niveau d'instruction (lequel nous a paru un indicateur valable du niveau économique). Ces réponses évoluent de l'attitude la plus libérale à la plus conservatrice.

Les réponses les plus libérales se montrent favorables à une représentation de la femme émancipée de toute tutelle, présente à tous les niveaux de responsabilités, et y réussissant aussi bien que l'homme, disposant de sa personne et de ses revenus. C'est le modèle de la « femme moderne ».

Elles sont le fait :

- de la quasi totalité des sujets féminins jeunes de vingt à quarante ans, ayant effectué au moins des études secondaires, vivant en ville, même si elles sont d'origine rurale ;

- d'une minorité seulement de sujets de sexe masculin ayant le même profil ;

- d'une partie des femmes âgées de plus de quarante ans, analphabètes et d'origine tant rurale que citadine.

Les réponses les plus conservatrices renvoient au modèle traditionnel de la femme vouée au foyer et aux enfants, incapable d'assumer des responsabilités économiques et politiques de haut niveau.

Elles sont le fait :

- de la majorité des sujets masculins âgés de plus de quarante ans ayant effectué au moins des études secondaires et vivant en ville ;

- de la quasi totalité des hommes âgés de plus de quarante ans, peu ou pas cultivés et vivant en ville ou à la campagne ;

- d'une partie des femmes âgées de plus de quarante ans, peu ou pas cultivées et rurales.

Les réponses modérées sont contradictoires et révèlent une attitude ambivalente. Elles se réfèrent à un modèle de femmes ayant les mêmes aptitudes que l'homme mais lui refusent un statut économique et socio-politique équivalent.

Elles sont le fait :

- de la majorité des sujets masculins jeunes (entre trente et quarante ans), cultivés, citadins ;

— d'une partie des femmes âgées de plus de quarante ans, cultivées et citadines ;

— d'une partie des hommes de plus de quarante ans, cultivés et citadins.

Ainsi le sexe, masculin ou féminin, paraît être le facteur déterminant dans l'attitude que les sujets enquêtés adoptent à l'égard de l'émancipation de la femme et contrairement à l'opinion universellement admise qui attribue à la femme le rôle de gardienne de la tradition, c'est l'homme, en Tunisie du moins, qui remplit ce rôle⁴. Les femmes qui subissent quotidiennement la dépendance et sont privées de la maîtrise de leur propre existence sont-elles mieux placées pour remettre en question le sort qui leur est fait que les hommes qui en profitent ?...

Les réponses des uns et des autres manifestent un décalage constant autour des trois thèmes que notre enquête a choisi de mettre en valeur : la femme dans la famille, dans le couple et dans la vie socio-politique.

La femme dans la famille

Il semble qu'il ne soit pas d'autre place pour la femme. Toute son éducation, y compris l'ensemble des modèles que lui renvoie l'entourage, lui assigne comme unique rôle celui de mère et d'épouse. Dans ce cadre son statut est constamment dévalorisé par rapport à celui du garçon dont le prestige est infiniment supérieur au sien et ses chances dans la vie sont ainsi plus réduites.

Dès leur plus jeune âge cette différence de valeur sociale, générale dans la société traditionnelle (mise en évidence par de nombreuses études), se manifeste dans les soins qui sont donnés aux filles et aux garçons. Ceux-ci sont allaités au sein plus longtemps, on consulte plus facilement pour eux un médecin, ce qui explique le taux plus élevé de mortalité infantile chez les filles. Qu'en est-il en Tunisie de ces attitudes discriminatoires ?

45 % des enquêtés déclarent que dans leur famille d'origine les garçons étaient favorisés par rapport aux filles. Curieusement, les hommes semblent plus conscients que les femmes de cette situation puisque près de 50 % d'entre eux contre 40 % des femmes le reconnaissent. Les femmes ont-elles intériorisé les modèles culturels au point de trouver normale cette discrimination ou bien, en la niant, refusent-elles de l'admettre ?

La plupart des parents refusent d'admettre la différence de traitements accordés à leurs enfants garçons et filles. Toutefois les pratiques discriminatoires sont les plus courantes.

84 % des femmes ont participé régulièrement dès leur plus jeune âge aux travaux ménagers (contre 5 % des hommes) et 52 % des femmes ont commencé depuis l'âge de six ans.

En plus des soins du ménage, les filles sont accablées de tâches domestiques : les courses quand elles sont très jeunes, et en milieu rural la corvée d'eau, le ramassage du bois, le gardiennage des bêtes.

Le garçon est beaucoup plus rarement sollicité et il est admis qu'il se consacre à des jeux tandis que la petite fille est contrainte très tôt à l'apprentissage des tâches fastidieuses et routinières de la femme adulte.

D'autres aspects du comportement au sein de la famille témoignent des différences entre les deux sexes :

- plus de 50 % des hommes interrogés déclarent prendre leurs repas en l'absence des femmes. Dès la puberté, le garçon rejoint la table des hommes et c'est après eux généralement que se servent les femmes. Le quart de l'échantillon continue à perpétuer cette tradition dans la famille actuelle ;

- la quasi totalité des hommes déclarent n'avoir pas eu de compte à rendre concernant leurs sorties diurnes ou nocturnes, dès l'adolescence ;

- les femmes par contre jusqu'à leur mariage ont dû justifier à leurs parents leur moindre déplacement ;

- la majorité des hommes, dès qu'ils ont commencé à travailler — alors qu'ils vivaient encore chez leurs parents — disposaient librement de leurs revenus tandis que 50 % des femmes dans le même cas devaient remettre leurs gains à leur père et 50 % ne pouvaient en disposer qu'avec l'accord de ce dernier.

L'opposition vient des hommes

Malgré la forte proportion des femmes ayant affirmé n'avoir pas fait l'objet de traitement discriminatoire au sein de leur famille, 73 % des femmes de l'échantillon affirment avoir rencontré une opposition de la part de l'un ou l'autre membre de leur famille lorsqu'il s'est agi de leur entrée à l'école, contre 60 % de garçons.

Il importe de souligner que l'opposition à la scolarisation du garçon se justifie dans l'ensemble par des cas de force majeure, nécessité de remplacer le père absent ou défaillant, alors que pour la fille, il s'agit dans la plupart des cas d'opposition de principe. Par ailleurs, l'opposition à la scolarisation de la fille vient rarement de la mère. Elle vient essentiellement de la part des mâles, pères, grands-pères et dans certains cas grands frères qui semblent plus que les femmes attachés aux traditions qui cantonnent la femme au foyer.

En ce qui concerne le niveau d'instruction, 81 % des hommes considèrent que la fille doit aller le plus loin possible, c'est-à-dire jusqu'à l'université. Ceci paraît en contradiction avec les situations précédemment évoquées, cependant ce sont les raisons avancées par les hommes (pour justifier ce haut niveau d'instruction de la fille) qui permettent de comprendre que malgré les apparences ils ne rejoignent pas les aspirations des femmes.

En effet, c'est généralement pour mieux préparer la fille à son rôle d'épouse et de mère que la plupart des hommes veulent la voir instruite.

« Pour qu'elle puisse aider ses enfants dans leurs études... » — « Pour qu'elle soit en mesure d'aider son mari sur le plan professionnel si nécessaire... » — « Parce qu'une femme cultivée comprend mieux son mari et éduque mieux ses enfants qu'une ignorante... ». Tels sont les arguments les plus fréquents avancés par les hommes. Ceux des femmes sont plus revendicatifs et se réfèrent plus souvent au rôle social qu'elles entendent jouer à l'extérieur de la famille : « Pour ne pas être déphasée par rapport à son époque... » — « Pour qu'elle soit une personne à part entière... » — « Pour comprendre ce qui se passe autour d'elle... ».

D'accord pour instruire les filles, les hommes le sont moins pour admettre leur formation professionnelle tant il est vrai que si la femme instruite peut être l'ornement du mari, la femme qui a acquis une compétence professionnelle apparaît comme une concurrente des hommes tant sur le plan économique que sur le plan du prestige social.

Ainsi 8 % des femmes sont pour la formation professionnelle de la fille tandis que 60 % des hommes (également répartis dans toutes les catégories d'âge, d'instruction et d'origine géographique) sont contre.

Même au niveau des attitudes favorables, la formulation des justifications s'est trouvée différente chez les hommes et les femmes.

Pour les hommes favorables à la préparation de la fille à l'exercice d'une profession, celle-ci est encore envisagée en rapport avec son futur rôle d'épouse et de mère, la profession étant considérée non pas comme une nécessité mais comme une garantie pour l'avenir ou un palliatif aux mauvais coups du sort ainsi que cela apparaît à travers ces types de réponses : « ...au cas où elle ne se marierait pas... » ; « ...au cas où son mari ne gagnerait pas suffisamment » ; « pour pouvoir nourrir ses enfants en cas de veuvage... ». Les femmes par contre semblent adhérer plus facilement à l'image de la « femme moderne » et économiquement émancipée. Elles entrevoient dans la formation professionnelle un moyen de libération économique et d'affirmation de soi : « Pour ne pas être à la merci du père ou de l'époux pour le moindre besoin », affirme l'une d'entre elles. « Quand elle contribue aux dépenses du ménage, elle a son mot à dire... », ajoute une autre.

Certaines y voient un moyen de sortir du rôle mineur qui leur est habituellement imparti : « pour être considérée socialement... », est un argument qui revient souvent.

Enfin, quelques-unes évoquent la nécessité d'adhérer à son siècle et de répondre aux exigences de l'époque : « Pour qu'elle soit de son temps... » — « De nos jours on n'est pas assez de deux pour subvenir aux besoins d'une famille. » — « Ça ne se fait plus de rester à la maison ».

Ainsi, dans leur manière de concevoir l'éducation et la formation professionnelle de la fille, les hommes enquêtés s'expriment davantage en fonction des modèles traditionnels tandis que les Tunisiennes ont tendance à souhaiter une évolution. Les réponses des femmes sont plus cohérentes que celles des hommes. En effet, tout en reconnaissant massivement la nécessité de pousser l'instruction de la fille jusqu'au niveau le plus élevé, les hommes affirment tout aussi massivement que sa for-

mation professionnelle, en vue de l'exercice d'un métier, est à peine souhaitable sinon inutile.

Par contre, ils ne sont plus que 8 % concernant leur propre fille à lui souhaiter le statut de femme au foyer et 5 % seulement voudraient la voir faire de l'artisanat qui pourtant est un travail conciliable avec la vie au foyer. Les hommes rêvent pour leurs filles des professions les plus qualifiées et les plus accaparantes : cadres supérieurs, professions libérales, patrons du commerce, de l'industrie et de l'agriculture.

Institutrice, secrétaire, dactylo, infirmière, qui sont des professions exercées par beaucoup de femmes, ne sont mentionnées dans l'enquête par aucun homme.

Les femmes accordent une adhésion équivalente à la formation professionnelle des filles en général et à celle de leur propre fille. Elles souhaitent pour elle les mêmes activités que celles qu'elles souhaitent pour le garçon et ce sont toujours des métiers prestigieux : médecin, avocat, PDG, etc.

Même si on peut s'interroger sur le rapport que les uns et les autres entretiennent avec la réalité, l'image traditionnelle de la femme paraît fortement ébranlée.

La femme dans le couple

Comment et au moyen de quelles données subjectives, les Tunisiens ajustent-ils les modèles traditionnels et modernes ? Comment conçoivent-ils à l'intérieur du couple les relations mari et femme ?

Participation de la femme au budget et à sa gestion, aux décisions concernant la planification des naissances, l'avenir des enfants, l'acquisition de biens, est-ce concevable, admissible ? Jusqu'à quel point ?

Contrairement à toute attente — compte tenu du fait qu'il s'agit d'une société patriarcale musulmane — 58 % des Tunisiens (hommes et femmes) renoncent à l'idée que c'est à l'homme que revient en priorité la charge de faire vivre la famille. 32 % seulement des femmes y adhèrent encore. 45 % d'entre elles considèrent que c'est indifféremment à l'homme ou à la femme de travailler (contre 13 % des hommes). Reflet des conditions économiques ? Un certain nombre de femmes sont épouses de travailleurs occasionnels ou de chômeurs qui ont l'expérience de la responsabilité de faire vivre la famille.

Concernant les décisions à prendre, les hommes confirment leur très grand attachement à leurs privilèges traditionnels : 55 % des hommes contre 25 % des femmes accordent la priorité à l'époux. Toutefois 59 % des hommes et femmes ensemble considèrent que les décisions doivent être prises en commun manifestant ainsi une tendance à une meilleure collaboration entre mari et femme.

L'homme est toujours dispensé des travaux ménagers

D'accord pour se concerter avec leurs femmes, les maris ne vont pas jusqu'à accepter de participer aux tâches du ménage, activités

« dévirilisantes » s'il en est. La majorité des femmes, d'ailleurs, ne le souhaite pas...

19 % des hommes seulement et 33 % des femmes considèrent que la participation de l'homme est obligatoire. L'écrasante majorité des uns et des autres juge qu'il s'agit d'une activité facultative ou exceptionnelle pour un homme.

Le stéréotype des « tâches féminines » est si fort que parmi les femmes jugeant la participation de l'homme obligatoire, la plupart n'acceptent pas qu'il fasse la lessive ou nettoie le carrelage et ne lui confient que des tâches secondaires : « Il pourrait mettre le couvert ou débarrasser la table pendant que je fais la vaisselle », affirme l'une d'entre elles. « Un homme penché sur une serpillière, non ce n'est pas beau, mais il pourrait faire le lit ou s'occuper des enfants », ajoute une autre. Il importe de souligner que toutes ces femmes se recrutent dans un milieu jeune et cultivé. Ainsi, même dans ce milieu le mieux disposé envers l'égalité des deux sexes, on note la persistance du modèle traditionnel qui accorde une place privilégiée à l'homme et réserve à la femme les travaux domestiques routiniers.

Spontanément, la majorité des enquêtés admet le principe du cumul des tâches familiales et professionnelles pour les femmes puisque les mêmes souhaitent la voir occuper des postes de responsabilité dans la vie sociale, politique, économique. Le refus de voir le mari seconder sa femme au cas où son travail l'empêcherait momentanément de faire face à ses obligations domestiques confirme cette attitude.

58 % des enquêtés considèrent que dans ce cas la femme doit se débrouiller seule. Mais une majorité d'hommes juge que son rôle domestique et maternel passe avant sa fonction professionnelle. « Son foyer et ses enfants passent avant tout... elle n'a qu'à se débrouiller ! » — « Si elle est bien organisée, elle n'a pas besoin de l'aide de son mari... » — « Elle peut demander à sa mère ou à sa sœur de l'aider... » — « Si elle gagne suffisamment, le problème ne se pose pas, elle pourra payer quelqu'un, sinon elle n'a qu'à rester à la maison. » Telles sont les réponses les plus fréquentes.

La prééminence de la fonction maternelle paraît encore plus importante lorsqu'il s'agit de trancher entre carrière et maternité.

Pour 58 % des Tunisiens interrogés, le droit n'est reconnu à l'épouse de refuser de faire un enfant — au profit de sa carrière — qu'à partir du moment où elle en a au moins trois.

Conflit entre représentations masculines et féminines

L'aspiration à l'instruction égalitaire de la fille et du garçon étant également partagée par les hommes et par les femmes, il a paru intéressant de voir comment ce principe est appréhendé en fonction des rapports à l'intérieur du couple. Globalement, 58 % des Tunisiens enquêtés considèrent qu'un niveau d'instruction égal chez l'époux et l'épouse est un meilleur garant de l'entente à l'intérieur du couple.

Cependant, là encore, la variable sexe intervient pour la différenciation des réponses. Près de 15 % seulement des femmes adhèrent encore au modèle de l'homme jouissant d'un niveau culturel supérieur à celui de la femme. Par contre, la majorité des hommes (58 %) reste fidèle à l'image de l'époux dominant sa femme, même intellectuellement. Ces hommes se recrutent à peu près dans tous les milieux. Là encore, l'attachement des hommes au modèle traditionnel qui les privilégie va à l'encontre des aspirations égalitaires des femmes.

Il importe de souligner que l'attitude ambivalente consistant à maintenir la femme dans son rôle traditionnel — tout en affirmant le principe de l'égalité des deux sexes — est une attitude dominante explicitement confortée par tous les discours officiels. Le président de la République lui-même, qui a beaucoup œuvré pour la libération de la femme, n'hésite pas à affirmer la priorité du rôle domestique et maternel de la femme : « La société est tenue d'aider la femme à harmoniser ses différents rôles sociaux : son rôle d'épouse, son rôle de mère et son rôle de citoyenne à part entière... La première de ses obligations consiste à faire prendre conscience à la femme de ses responsabilités familiales en qualité d'épouse, de mère et de maîtresse de maison. On réduira de la sorte les causes de discorde qui engendrent la désagrégation de la famille. Il convient également de lui faire prendre conscience du fait que son rôle dans la vie publique peut parfois revêtir pour elle un caractère secondaire ⁵. »

Il semble en définitive que les modèles de référence sont pour un grand nombre de Tunisiens ambivalents et oscillent entre tradition et modernité. Le degré de systématisation et de cohérence que ces modèles présentent varie généralement selon le sexe, l'âge et le niveau d'instruction : le sexe étant la variable la plus déterminante.

C'est généralement chez les femmes et plus particulièrement chez les femmes jeunes et jouissant d'un niveau d'instruction relativement élevé, que les images se structurent en représentations systématiques, évolutives et cohérentes.

Chez les hommes, les images sont plus contradictoires, plus stéréotypées et plus ambivalentes. Les images les plus ambivalentes sont essentiellement le fait d'hommes relativement jeunes et cultivés. Elles semblent traduire le malaise des hommes face à la remise en question de leurs privilèges séculaires. Elles rendent compte, par ailleurs, du caractère transitoire de la période où elles se situent ainsi que des tentatives d'ajustement du comportement et des aspirations aux mutations que la société est en train de subir.

La femme dans la vie socio-politique

Après avoir tenté de cerner les images de la femme dans la famille et dans le couple, l'enquête a essayé de saisir — toujours au niveau des représentations — le rôle dévolu aux femmes dans les secteurs d'activités sociales et politiques et elle a retenu comme indicateurs

l'appréciation de l'aptitude à la réussite professionnelle de la femme, de l'attitude à l'égard d'une femme supérieure hiérarchique, du plus haut niveau de responsabilité politique qu'une femme est en mesure d'exercer, ou bien de l'attitude à l'égard des mesures considérées comme particulièrement libératrices telles que la libéralisation des méthodes contraceptives ou la promulgation du Code de statut personnel et de ses amendements.

Plus que les représentations des rôles de la femme dans la vie familiale et dans le couple, celles de sa participation active à la vie sociale et politique du pays sont teintées d'ambivalence.

Aptitude à la réussite professionnelle

La majorité des Tunisiens interrogés (58 %) considère qu'à niveau de formation égale, la femme est capable de réussir professionnellement aussi bien que l'homme. La proportion de femmes partageant ce point de vue est supérieure à celle des hommes (62 % des femmes et 53 % des hommes). Par ailleurs, les 31 % de sujets qui contestent l'égalité de la réussite professionnelle de la femme, par rapport à celle de l'homme, donnent des raisons différentes selon qu'ils appartiennent à l'un ou l'autre sexe. Tandis que les femmes invoquent généralement des obstacles objectifs (maternité, charges domestiques, résistances de l'entourage), les hommes ont plutôt tendance à imputer son moindre succès à sa nature : « Quoiqu'elle fasse, la femme est toujours inférieure à l'homme. » — « Dieu a créé la femme inférieure à l'homme, elle ne peut jamais l'égaliser », sont le type de justifications fréquemment invoquées par les hommes.

Si une proportion importante de Tunisiens reconnaît à la femme la capacité de réussir professionnellement et de diriger une entreprise ou un service aussi bien que l'homme, les hommes sont encore nombreux à préférer ne pas travailler sous les ordres d'une femme (45 %). Ceux qui appartiennent à la catégorie « jeune et cultivé » se sont montrés les plus réticents.

La femme inapte aux responsabilités politiques

Les Tunisiens qui sont nombreux à concevoir la réussite égale de la femme dans le domaine économique ne sont plus aussi nombreux à lui accorder les mêmes aptitudes dans le domaine politique.

En effet, une forte majorité (68 %) considère que dans la direction des affaires de l'Etat, au poste de Premier ministre par exemple, la femme réussirait moins bien que l'homme. Dans ce domaine également, les hommes sont plus nombreux que les femmes à lui contester la compétence politique (76 % contre 63 %). Les raisons invoquées pour expliquer l'incompétence politique de la femme se rapportent dans un certain nombre de cas à sa nature spécifique comme en témoignent les réponses suivantes : « La femme est influençable, elle ne peut pas être objective... »

— « Dieu a créé la femme plus sensible que l'homme, elle ne pourra pas sévir lorsque cela est nécessaire... » — « Dans les premiers mois de la grossesse, elle devient irritable et d'humeur instable, elle ne pourra pas gouverner correctement ».

Dans les justifications féminines, on décèle plus de références à des obstacles sociaux que biologiques. Le problème de l'atteinte à l'autorité du mâle est souvent évoqué : « Il faudrait alors (si elle était Premier ministre) que son mari soit Président de la République sinon elle serait malheureuse en ménage... » — « Les hommes n'aiment pas qu'une femme les dépasse, alors ils lui créent des problèmes... »

Cette attitude qui consiste à faire de la politique un domaine réservé à l'homme reflète assez bien l'idéologie dominante du pays où, malgré les affirmations de principe et quelques exceptions spectaculaires, la femme est maintenue à l'écart des responsabilités politiques et est quasiment absente de toutes les instances décisionnelles aussi bien dans le parti au pouvoir que dans les partis ou mouvements d'opposition.

L'ambiguïté à l'égard de la capacité de réussite des femmes dans des postes de haute responsabilité se révèle encore davantage lorsqu'on compare les aspirations concernant le fils et la fille d'une part, et l'appréciation de la compétence des femmes pour les postes impliquant un haut niveau de responsabilité politique d'autre part.

En effet, bien que considérant la femme incompétente pour les postes de responsabilité politique, la majorité des Tunisiens souhaite pour leur fille l'accès à ces postes.

Certes, ils sont encore plus nombreux à le souhaiter pour les garçons (83 % contre 72 %) mais l'importance de cette aspiration pour la fille est quand même considérable et laisse entrevoir des changements importants au niveau des représentations des rôles masculins et féminins et de la participation de la femme tunisienne à la vie politique.

La maternité ayant souvent été invoquée comme justification de la moindre aptitude de la femme aux responsabilités politiques, économiques et sociales, il a semblé intéressant d'appréhender l'attitude des Tunisiens enquêtés à l'égard des méthodes contraceptives modernes et l'interruption volontaire de grossesse qui sont généralement considérées comme particulièrement libératrices. Un tiers seulement des hommes contre plus des trois quarts des femmes considère que les méthodes contraceptives modernes sont nécessaires à l'amélioration du statut de la femme dans la société.

Les réticences formulées par les hommes à l'égard de ces méthodes portent essentiellement sur la crainte de perdre leur ascendant sur les femmes au cas où ces méthodes seraient utilisées à leur insu, sur les interdits religieux et sur la détérioration des mœurs.

Il importe de souligner que la religion n'est invoquée que par une faible proportion de femmes pour la plupart âgées et ayant un faible niveau d'instruction et dans le cas de l'I.V.G. uniquement.

Les méthodes contraceptives sont mieux acceptées par les hommes lorsqu'elles sont présentées en fonction du bonheur du couple légal,

« à condition qu'elles ne soient utilisées qu'après l'assentiment de l'époux », précisent plusieurs d'entre eux. Dans ce cas, 60 % des hommes estiment qu'elles sont utiles.

La crainte des hommes de perdre leur ascendant sur les femmes se manifeste également dans leur attitude à l'égard du Code de statut personnel promulgué en 1956 dans un souci moderniste de réforme des mentalités et des mœurs.

L'attitude à l'égard du Code de statut personnel a soulevé le problème de la moindre information juridique des femmes même au sujet de problèmes qui les concernent directement. En effet, 51 % des femmes de l'échantillon ignorent jusqu'à l'existence du Code de statut personnel.

Le faible niveau d'information des femmes pourrait être attribué au taux d'alphabétisation qui est plus faible chez les femmes. Quant aux femmes informées, les trois quarts d'entre elles considèrent qu'il constitue une très bonne chose pour l'amélioration de la situation de la femme dans la mesure où il la protège contre les abus de pouvoir dont les hommes font souvent preuve à son égard. L'apport le plus positif est, selon la plupart des femmes informées, la suppression de la répudiation qui donnait un pouvoir démesuré et arbitraire aux hommes.

La plupart des hommes hostiles à ce Code invoquent soit des facteurs religieux, soit la crainte de perdre les privilèges acquis. Les raisons les plus citées sont du type : « C'est contre l'esprit du Coran », ou bien « La vie de famille n'est plus possible si l'homme n'a pas d'autorité sur la femme » — « Les femmes n'en font plus qu'à leur tête, on ne peut plus les commander ».

Ainsi, l'analyse différentielle des images et représentations masculines et féminines concernant le statut et le rôle de la femme dans la société, a révélé une certaine discordance manifestée par un décalage significatif constaté entre deux types de réponses. En outre, même lorsque la forme apparente des deux discours tend à la concordance, le décalage persiste entre hommes et femmes quant aux motivations et aux déterminations profondes en fonction desquelles des formulations parentes sont avancées de part et d'autre.

En effet, et afin de récapituler quelques-uns des critères évoqués, tandis que la mère conçoit par exemple un haut niveau d'instruction pour sa fille garantissant l'affirmation de soi et l'intégration au monde moderne, le père identifie plutôt cette formation à une meilleure adaptation à un rôle traditionnel essayant ainsi de s'opposer à toute mutation.

Ainsi, au niveau des opinions exprimées, la femme tunisienne se présente comme étant plus que l'homme un agent novateur tandis que celui-ci s'efforce, par une stratégie de récupération, de piéger le nouveau en l'intégrant à l'ancien. Se trouve ainsi contredite (comme nous l'avons déjà fait remarquer) l'opinion couramment admise selon laquelle la femme est (ou doit être ?) la gardienne des traditions.

On peut s'interroger sur le fait que dans le contexte du « sous-développement » les femmes intériorisent moins que dans les formes coutu-

mières d'existence l'idéologie dominante de la préséance masculine. Influence des modèles occidentaux ou contraintes matérielles ? Force nous est cependant de constater que les femmes tunisiennes se mettent, dans le même mouvement, à lutter contre l'oppression habituelle dans les anciens cadres de la vie sociale, et contre l'exploitation économique liée aux formes actuelles du salariat.

Ce faisant, aux prises avec une situation inconfortable, voire traumatisante, elles tentent de scruter un avenir plus ouvert que l'horizon borné auquel l'homme voudrait les arrêter.

Université de Tunis, février 1983.

NOTES

1. Cf. Samya el Mechat, Femmes et Pouvoirs en Tunisie, *Les Temps modernes*, novembre 1982, n° 436.

2. Cf. M.J. et P.H. Chombart de Lauwe, M. Huguet, E. Perroy, N. Bisseret, *La Femme dans la société*, C.N.R.S., Paris, 1963.

3. Les données analysées dans la présente étude sont tirées d'une enquête effectuée pour le compte de l'Union nationale des femmes de Tunisie (seule organisation féminine officiellement reconnue) : *L'image de la femme dans la société tunisienne*, par Ali Belkadi, Annie El Amouri, Tahar El Amouri, Abdallah Maaouia, Abdelaziz Mejeri, Malika Zamiti, juillet 1981, étude réalisée par l'Union nationale des femmes de Tunisie et l'Institut El Amouri de psychologie appliquée de Tunis.

4. Des conclusions analogues sont tirées pour l'Algérie dans l'étude de Hélène Vandeveld-Daillère, *Femmes algériennes* à travers la condition féminine dans le Constantinois depuis l'indépendance, Alger, O.P.U.A., 1980.

5. Discours du président de la République, Habib Bourguiba : « Harmoniser les rôles sociaux de la femme », 13 août 1976. Cité par Samya Mechat, cf. note 1.

ETRE FEMME EN YUGOSLAVIE

Le passé, l'égalité institutionnalisée et le présent *

Mirjana MOROKVASIC

1. *Des contradictions*

Des femmes dans les pays socialistes font parler d'elles : plusieurs ouvrages ont paru ces dernières années surtout en langues allemande et anglaise, mais aussi récemment en français : Scott H., 1976 ; Wander M., 1978 ; Kirsch, 1978 ; Volgyes, 1977 ; Rind A., 1980 ; Holt A., 1978, etc. Le bilan qui s'en dégage reflète les contradictions vécues par les femmes dans les pays socialistes. Le socialisme se présente pour elles, d'une part comme une extraordinaire conquête des droits, une victoire, une percée dans la société et, d'autre part, comme la trahison d'un idéal, une promesse d'émancipation et de libération seulement partiellement tenue. La plupart des auteurs se gardent bien de parler d'un aspect sans mentionner l'autre.

Dans l'opinion publique aussi, rares sont ceux qui, même dans les pays socialistes, pensent que tout a été résolu. Mais la tentation demeure grande, surtout pour ceux qui prennent pour référence l'Occident, de dire qu'en fin de compte, rien n'a été accompli... et de foudroyer le socialisme de critiques. Comme si, après les révolutions, par miracle, la position de la femme devait être entièrement transformée. Et pourtant, Clara Zetkin et d'autres femmes socialistes n'hésitaient pas à dire

* Ce texte a été écrit au moment où les données du recensement yougoslave n'étaient pas encore disponibles. Nous avons pu toutefois apporter ultérieurement quelques données nouvelles.

au début de ce siècle, donc bien avant de pouvoir confronter leurs idées à une réalité socialiste, que même dans la société socialiste un long combat de la part des femmes pour conquérir leur égalité serait indispensable. Les transformations économiques — primordiales certes — n'impliqueraient donc pas *ipso facto* des changements immédiats dans des relations hommes-femmes ni dans l'attitude des hommes envers les femmes et inversement.

En Yougoslavie, près de vingt ans après la guerre et la révolution socialiste, Z. Pesic réitère en quelque sorte le message de Clara Zetkin :

« Mais ces nouveaux rapports (entre hommes et femmes) ne se développent pas spontanément avec le changement de la structure économique. On y accède par un processus long et difficile qui dépend surtout de la volonté et de l'effort conscient des gens eux-mêmes concernés, quand les conditions matérielles sont atteintes. Le moment où la société socialiste se réalisera dépend de la façon dont les gens conçoivent l'élaboration des rapports humains propres à la nouvelle société et de leur intérêt à lutter contre l'héritage du passé. » (Pesic, 1962, p. 4, traduction M.M.)

On n'attendait donc pas le coup de baguette magique. Ce qui pourtant n'a pas été clairement défini c'est le type de combat à mener et le type de rapports humains et de famille socialiste vers lesquels il faut tendre.

Dans le texte qui suit nous nous proposons d'analyser le cas des femmes en Yougoslavie. Les auteurs qui se sont récemment préoccupés de la question des femmes dans le socialisme ont tous laissé la Yougoslavie de côté. Et pourtant, au-delà de la spécificité dont il sera question ici, le cas des Yougoslaves présente des aspects communs aux autres pays socialistes de l'Europe. Les Yougoslaves partagent avec d'autres femmes socialistes le poids des contradictions : elles ont acquis des droits, l'accès à l'éducation, à la vie professionnelle et culturelle. En même temps, les inégalités et les valeurs anciennes dans les rapports entre hommes et femmes se sont maintenus. C'est comme si, institutionnellement et légalement, tout avait été dit et résolu et que, pourtant, les questions les plus importantes restaient ouvertes.

En Yougoslavie comme dans les autres pays socialistes, il existe une très grande distance entre les idéaux proclamés et la condition réelle des femmes. Les raisons en sont différentes d'un pays à l'autre. La Yougoslavie se distingue par la grande diversité socio-économique de ses régions et de sa population, par son économie de marché et l'accent mis sur la consommation, par la mosaïque des influences historiques et culturelles. Finalement c'est en Yougoslavie que les femmes ont activement participé à la révolution. Ethniquement, historiquement et culturellement la Yougoslavie est le pays le plus complexe de l'Europe. Des différences entre les régions, à l'intérieur des régions, entre les régions rurales et urbaines sont à l'origine des principales caractéristiques de la société yougoslave et de la position des femmes en son sein. Par exemple, en 1971 la Yougoslavie se caractérisait par un des taux les plus élevés dans le monde de femmes ayant reçu une formation

universitaire, alors qu'en même temps, un quart de la population féminine était illettrée.

Dans un tel contexte tout essai de généralisation peut paraître abusif et vain. Dans la plus grande partie du pays l'ancien et le nouveau coexistent : les valeurs traditionnelles, celles de la société de consommation et le discours socialiste se mêlent au point de créer des contradictions, des conflits et les situations ambivalentes pour les femmes et les hommes qui les vivent. Le temps nécessaire pour certains changements varie considérablement d'une région à l'autre, du village à la ville, d'une couche sociale à l'autre.

La révolution socialiste a apporté l'industrialisation et le changement dans la structure socio-économique du pays. Elle a aussi posé des fondements pour les changements des rapports sociaux, notamment des rapports entre hommes et femmes. Cependant c'est précisément dans ces rapports-là, le domaine qu'on nomme habituellement « privé », où l'emprise des valeurs patriarcales est la plus tenace. L'écart entre la réalisation et la reconnaissance des femmes dans la vie publique et la position des femmes dans le domaine privé demeure très grand. La double morale sexuelle domine et souvent va jusqu'à freiner la mise en pratique d'une législation égalitaire. L'opinion publique juge toujours différemment les conduites des hommes et celles des femmes, tandis que les femmes sont considérées comme inférieures à l'homme et de moindre valeur. La plus grande insulte pour un homme est de lui dire qu'il est une femme. Les femmes, en Yougoslavie, peuvent donc être économiquement indépendantes, socialement actives, reconnues et respectées au travail, et pourtant demeurer de simples servantes chez elles, où l'homme garde l'autorité.

Le partage artificiel entre le domaine privé et le domaine public a eu pour conséquence l'évolution différente de la position des femmes dans la vie publique et dans la famille. Alors que dans le premier la législation définissait la position des femmes dans la vie professionnelle, dans l'éducation, etc., et que beaucoup était fait pour empêcher la discrimination, dans la sphère privée, la législation était incapable de s'opposer aux vieilles valeurs et de les remplacer complètement par quelque chose de nouveau. Elles ont survécu. Elles ont même souvent été soutenues et ont à leur tour influé sur la position des femmes dans la vie publique. « La politique et la vie privée sont restées deux sphères distinctes et séparées, la première se réaffirmant comme essentiellement masculine et la seconde comme féminine. » (Denic B., 1976.)

Nous présentons d'abord un tableau des disparités au sein du pays par rapport à la condition féminine. Il s'agit d'un constat dont nous ne chercherons pas ici à démontrer les causes historiques. Il est seulement nécessaire pour comprendre l'hétérogénéité des « conditions féminines » en Yougoslavie. La section suivante analyse la réalité des femmes yougoslaves dans le cadre d'une égalité institutionnalisée. On attribue souvent au passé et aux valeurs de la société de consommation le rôle d'obstacle à la mise en place des idéaux socialistes ; ces deux influences

parallèles sont présentées plus loin. Finalement, nous essayons de donner le profil des débats en cours sur l'émancipation des femmes et leur place dans la société.

2. Différences régionales : le pays et sa population

La diversité de la Yougoslavie se reflète dans de nombreux groupes nationaux qui composent sa population : les Croates, les Serbes, les Monténégrins, les Macédoniens, les Slovènes suivis des Musulmans, Albanais, Hongrois, Italiens, Turcs, Allemands, Slovaques, Tziganes, etc. Plusieurs langues sont parlées en Yougoslavie, on utilise deux alphabets, le cyrillique et le latin, et trois religions principales sont pratiquées : orthodoxe dans le Nord, l'Est et le Sud, musulmane dans la partie centrale et le Sud, catholique dans les parties nord, centre et ouest.

Cette diversité est due à une évolution historique distincte qu'ont subie les différentes parties du pays. Pendant des siècles et depuis leur invasion des Balkans, divers groupes de Slaves du Sud (des Yougo-slaves) ont été sous des influences diverses. Certaines parties ont gardé leur indépendance pendant très longtemps : Dubrovnik par exemple, était une république prospère et indépendante jusqu'au XIX^e siècle alors que le reste du pays [au-dessous de la ligne de partage Sava-Danube] est resté occupé par les Turcs pendant près de cinq siècles à partir de la fin du XIV^e. La Serbie a été la première à se libérer des Turcs au XIX^e siècle. Les parties nord et ouest du pays ont appartenu à l'empire austro-hongrois et à l'Italie. L'Etat yougoslave est de création récente : le premier Etat unifié à voir le jour, c'est après la première guerre mondiale, le royaume des Serbes, des Croates et des Slovènes, et plus tard le royaume de Yougoslavie. Avec des exceptions, le pays couvrait le territoire actuel habité depuis des siècles par des peuples yougoslaves.

Ces origines historiques différentes sont aujourd'hui partiellement responsables du maintien des contrastes culturels et économiques. Par exemple alors que certaines parties du pays ont un PNB par habitant égal à celui d'un pays européen développé, d'autres ont de nombreux aspects propres à un pays du tiers-monde. Les disparités dans la condition féminine à travers la Yougoslavie ne sont que le reflet de ces différences établies au travers des siècles.

En 1976, la population totale de la Yougoslavie était de 21 560 000 habitants occupant un territoire de 255 000 km² (d'après le recensement de 1981 le taux de la population s'est accru à 22 354 219 habitants). La moitié de la population est rurale alors qu'un tiers vit dans ce qu'on désigne en Yougoslavie par les « ménages-mixtes », c'est-à-dire les ménages dont au moins un membre travaille dans l'industrie alors qu'en même temps le ménage tient aussi une partie de ses revenus de l'agriculture¹.

Dans la structure démographique de l'ensemble du pays les femmes sont plus nombreuses. Cependant dans les régions les moins développées comme Kosovo et Macédoine, jusqu'à très récemment les hommes

étaient les plus nombreux et l'espoir de vie des femmes, le plus bas. Par contre les taux de natalité y étaient très élevés : il y avait selon le recensement de 1971, 36,5 naissances vivantes par 1 000 habitants à Kosovo et 23,2 en Macédoine. A la même époque le taux moyen pour la Yougoslavie était de 17,8 ; dans les républiques développées, il était de 13,9 pour la Croatie, de 14,8 pour la Serbie proprement dite (sans régions autonomes) et finalement de 13,00 en Vojvodine. Dans ces mêmes régions le taux d'accroissement naturel des populations est très bas.

La mortalité infantile en Yougoslavie est parmi les plus élevées d'Europe. La moyenne de 55 sur 1 000 enfants nés vivants (31/1 000 en 1981) cache des différences régionales : à Kosovo 96 enfants sur 1 000 (66 en 1981) meurent moins d'un an après leur naissance, en Macédoine 88, en Slovénie 28 (1971). Seulement la moitié de ces enfants auraient l'aide médicale, à Kosovo, pas plus d'un tiers (*Zena u Drustva privredi Jugoslavije*, 1973, p. 19).

Place des femmes dans l'éducation

En dépit des améliorations considérables du niveau de l'éducation de la population dans son ensemble, les femmes restent toujours derrière les hommes. Encore une fois les disparités régionales sont considérables bien que moindres que dans le passé. Par exemple, alors que la scolarité obligatoire d'une durée de quatre ans a été introduite pour les enfants en Slovénie, en Croatie et en Vojvodine dès la deuxième moitié du XVIII^e siècle, dans certaines parties du pays elle n'a pas été mise en pratique avant la fin de la Seconde Guerre Mondiale (Tomsic, 1980).

En 1933 plus de 80 % des femmes en Serbie, en Bosnie et en Macédoine étaient analphabètes, alors que leur taux en Croatie était de 35 %. Après la guerre, en 1948, le taux d'analphabétisme des femmes en Yougoslavie était toujours de 57 % (pour comparaison, la même année il a été de 5 % en France et aux USA). En 1953, plus de la moitié de la population féminine de plus de 35 ans était toujours analphabète, à Kosovo 91 %. Le reliquat du passé n'était pas effacé deux décennies plus tard : le taux d'analphabétisme dans la population de plus de 35 ans était toujours de 40 % pour les femmes et de 20 % pour les hommes. L'analphabétisme persistait même parmi les jeunes (le recensement yougoslave de 1971).

L'amélioration est due à l'introduction, en 1952-53, de huit années de scolarité obligatoire. Malgré cette obligation qui est observée autant pour les filles que pour les garçons dans les républiques développées, 30-40 % des filles ne vont pas au-delà de quatre années ou ne fréquentent pas l'école du tout dans les parties peu développées du pays.

Cependant au niveau du secondaire la disparité de la fréquentation scolaire entre filles et garçons est pratiquement nulle. Au niveau du supérieur les femmes ont représenté 40,4 % du total des 271 032 étudiants en 1976-77.

Femmes dans l'activité économique

La part de la population active agricole était en constante baisse ces dernières années, à la fois pour les femmes et pour les hommes. En l'espace de 10 ans, de 1961 à 1971, la part des femmes actives dans l'agriculture est passée de 68 % à 59 %. Elles y demeureront toutefois plus nombreuses que les hommes. Parallèlement, la part des femmes dans l'ensemble de la population active est passée de 24,8 % en 1954 à 34,5 % en 1976.

Le taux d'activité féminine, selon le recensement de 1971 était de 30,7 % (en 1981 : 36 %), bien plus bas que dans d'autres pays socialistes, là aussi les disparités régionales sont très prononcées allant de 40,8 % pour la Slovénie à 8,4 % pour Kosovo.

Parmi les chômeurs (personnes cherchant un emploi), traduction du terme employé en Yougoslavie, les femmes représentent plus de la moitié en 1976 (*Women and development*, 1977). Dès la réforme économique des années soixante qui les a affectées plus que les hommes, elles ont constitué la majorité des « personnes cherchant un emploi ». Dans la période de 1964 à 1976 le nombre des chômeurs a triplé passant de 222 800 à 665 000, dont plus de 300 000 sont des femmes. Selon certains, ce chiffre sous-estime largement le volume de la force de travail féminine potentielle (Wertheimer-Baletic, 1972). Il faut souligner que les femmes, avec un niveau de qualification élevé, ont plus de mal que les hommes à trouver un emploi. Ce n'est pas le cas pour les femmes hautement qualifiées ou qualifiées qui, elles, ne représentent qu'un tiers des personnes à la recherche d'un emploi dans cette catégorie. Il n'est pas certain cependant que l'emploi qu'elles trouvent soit réellement approprié à leur qualification.

3. L'institutionnalisation de l'égalité et la réalité féminine

« Dans la Yougoslavie d'avant-guerre les femmes ont été assujetties à une discrimination politique et économique spécifique. Elles n'avaient aucun droit, recevaient des salaires plus bas pour le même travail. Les normes religieuses et les lois variaient considérablement d'une région à l'autre mais, partout la femme a été traitée comme une personne mineure, dépendante du mari, du père, du frère ou même du fils » (Tomsic, 1980, p. 17, traduction M.M.).

Avec la révolution socialiste les femmes sont entrées dans la vie publique, l'égalité a été institutionnalisée et un idéal socialiste pour la position de la femme dans la société, établi. C'est une vue souvent officiellement soutenue qu'en tant que « soldats de la révolution » (Pocek-Matic M., 1976, p. 6) les femmes ont acquis leurs nouveaux rôles et place dans la société.

« En liant sa destinée à celle de tous les opprimés, la femme devient une partie inséparable du potentiel révolutionnaire, de

la conscience et de la force révolutionnaire... Aucune révolution ne saurait être gagnée sans la participation massive des femmes, sans leur contribution à la force, aux objectifs et aux résultats de la révolution. »

La Yougoslavie possède une des plus progressistes législations concernant les femmes. La nouvelle constitution socialiste a posé des fondements pour l'égalité entre les sexes. Non seulement les femmes ont acquis des droits politiques et légaux qu'elles n'avaient jamais eus auparavant, mais elles ont également eu accès à la plupart des domaines publics. L'industrialisation et la reconstruction du pays ont théoriquement offert aux femmes de nouvelles fonctions en dehors de la famille dans la production, l'éducation et dans la vie politique et culturelle. L'entrée des femmes dans le salariat est officiellement vue comme une condition *sine qua non* de leur indépendance économique et de leur émancipation. La législation yougoslave protège les femmes en tant que travailleuses, en tant que mères et en tant qu'épouses. Il est impossible de faire ici l'inventaire de toutes les mesures légales qui ont été introduites (voir Tomsic, 1980, pp. 157-190). Nous n'en mentionnerons que quelques-unes, celles qui illustrent le mieux la position *légale* des femmes yougoslaves.

Le sexe du candidat ne peut être la condition pour son accès à l'emploi. Les femmes ont droit au congé de maternité d'une durée de un an avec plein salaire. Dans le mariage, la femme et l'homme sont traités en égaux. Le divorce par consentement mutuel est possible partout mais, dans certaines républiques, des conditions ont été introduites pour protéger les femmes. Dans certaines républiques, la distinction légale entre mariage et union libre n'existe pas. Le droit de décider librement si elles vont avoir des enfants ou pas est un droit constitutionnel de base dans la constitution de 1974. L'avortement est légal depuis 1952.

En dépit de ces mesures, les valeurs anciennes et l'image de la femme comme inférieure n'ont pas disparu. Effectivement comme le souligne Tomchitch :

« Les normes constitutionnelles et légales ont un impact limité sur l'égalité *de facto* des femmes. Elles sont un instrument important dans le processus de changement à l'œuvre dans les rapports humains, mais seulement comme partie intégrante d'une action sociale soutenue » (Tomsic, 1980, p. 85).

Le socialisme n'a pas réussi à effacer d'énormes disparités nationales. La position réelle des femmes et leur vécu montrent effectivement que la réalité est encore loin des idéaux de la légalité. Les femmes se retirent de nombres de postes de décisions et des instances représentatives. Par conséquent, bien que la participation des femmes dans

la force de travail s'accroisse constamment, elles sont sous-représentées dans les instances représentatives du personnel et pratiquement absentes des positions clés dans ces instances : en 1972, seulement 5,5 % des conseils ouvriers avaient pour président une femme alors que 0,9 % seulement de tous les directeurs d'entreprises en Yougoslavie étaient des femmes. Dans les conseils ouvriers leur représentation est de 16,8 % et dans les conseils des coopératives agricoles il n'est que de 5,5 %.

Dans la vie socio-politique leur position n'est pas meilleure : « Compte tenu de la position des délégués dans les assemblées, l'égalité proclamée entre femmes et hommes n'a pas encore été atteinte, en particulier dans les années récentes » (*Materijalni i društveni razvoj jugoslavije*, Office Fédéral des Statistiques, 1973, p. 36, ma traduction).

La participation féminine varie selon le niveau d'éducation et de qualification. Malgré un niveau d'éducation et de qualification bas, leur participation peut même être plus élevée que celle des hommes alors qu'aux niveaux les plus élevés on ne trouve que peu de femmes (4 % parmi les ouvriers hautement qualifiés, par exemple). Elles sont concentrées dans les industries manufacturières à haute intensité de main-d'œuvre et dans des secteurs typiquement féminins : textile, industrie de l'habillement, services et administration. Cependant bien qu'elles soient sur-représentées dans ces secteurs on n'y trouve que 8,8 % des femmes dans les postes de direction. Parmi les enseignants, plus de la moitié sont des femmes. Deux tiers du personnel médical sont également des femmes. Leurs salaires sont en moyenne de 18 % plus bas que les salaires masculins (Savar, 1980).

Une étude sur la position des femmes dans le système du pouvoir social en Yougoslavie indique que malgré le constant accroissement de la participation des femmes dans l'activité économique, la mobilité verticale des femmes est plus lente que chez les hommes, tandis que les femmes sont concentrées dans les secteurs féminins et dans des professions où les bas salaires ont toujours été la règle (Buric, 1972, pp. 61-76). L'auteur prend comme indicateurs de la position des femmes dans la société leur participation active dans la planification, dans le leadership, dans la prise des décisions. Dans toutes les positions clé de responsabilités les femmes sont très peu représentées malgré les améliorations constantes dans leur niveau de scolarisation et de qualification. Il semblerait que le changement révolutionnaire ait perdu son souffle comme dans d'autres pays socialistes et quand il s'agit de position élevée, de prise de décision et de participation à la vie politique, les femmes non seulement régressent mais se retirent dans la passivité et le silence.

Cette stagnation et même la régression de la participation féminine dans la vie publique a été ouvertement débattue. Tito l'a lui-même indiqué :

« Quant aux principes généraux il ne peut y avoir de malentendu, cependant la participation de plus en plus grande des

femmes dans l'industrie, l'agriculture, le domaine de la santé, l'éducation et leur participation décroissante dans les instances autogestionnaires et représentatives est en train de devenir le trait le plus caractéristique de la pratique sociale courante. » (Zena, 1971, p. 29.)

Des études illustrent cette tendance : Erbeznic Fuks (1972) a interviewé plus de deux milles femmes à Zagreb, toutes anciennes combattantes de la révolution, âgées d'une cinquantaine d'années, donc loin encore de l'âge normal de la retraite. Plus de la moitié étaient membres de la Ligue des communistes, certaines depuis la période d'avant-guerre. Où sont-elles maintenant ? Leur représentation dans les instances politiques n'est que symbolique (0,2 % d'entre elles), 73 % ne travaillent pas. Parmi celles qui travaillent, la majorité recevaient des salaires plus bas que la moyenne des salaires à Zagreb. Celles qui sont à la retraite (souvent anticipée) reçoivent des pensions plus basses que leurs camarades hommes. L'étude de Šimisevic (*Zena izmedju rada i porodice*, 1975), sur un échantillon représentatif de 1 479 femmes actives, montre que moins d'un pour cent des femmes sont dans les positions dirigeantes, dans les instances de l'autogestion, plus de 90 % ne prennent aucune part active dans ces instances tandis que seulement 5 % des interviewées participent à une organisation professionnelle, culturelle ou sportive. L'auteur conclut étrangement que les femmes ne sont pas intéressées, alors que 85 % donnent pour raison trop de travail à la maison et avec leurs enfants.

Cette tendance vers la passivité politique a trouvé son expression symbolique dans une lettre écrite par vingt-quatre ménagères de Pancevo (une ville près de Belgrade) (*Slobodna Dalmacija*, 23-8-1973). Cette lettre adressée à l'Assemblée constitutionnelle avant la discussion publique de la nouvelle constitution a eu un grand écho dans l'opinion à travers la Yougoslavie. La demande de ces femmes² que le travail domestique soit reconnu comme productif avec tous les avantages que cela entraîne, met justement le doigt sur un sujet très débattu actuellement dans la littérature féministe sur la valeur de ce travail et sa reconnaissance. Cependant, les arguments par lesquels ces femmes motivent leur demande ne reflètent autre chose que l'acceptation de leur position infériorisée et moins importante dans la société². Leur demande a été rejetée comme conservatrice.

Pour les femmes il semble que toute l'expérience d'après-guerre a été artificiellement partagée entre le domaine privé et public. Des changements les plus radicaux et fondamentaux ont eu lieu dans le domaine public alors que le domaine privé a été laissé aux influences hasardeuses de toute sorte, celles du passé étant les plus tenaces. Cependant, la régression des femmes existe également dans la sphère publique, due principalement à des questions de mœurs, des attitudes et des valeurs anciennes persistant dans le domaine privé. Celui-ci, à son tour, influence la position réelle des femmes dans le domaine

public où les rapports hommes-femmes patriarcaux ont été préservés malgré une législation progressiste concernant le mariage et la famille. Cette influence réciproque montre à quel point la séparation entre ces deux domaines est artificielle.

La révolution socialiste n'a pas toujours pu traverser le seuil de la famille. Des formes ouvertes de discrimination sont réprimées (bien qu'elles ne soient pas rares). Cependant les femmes souffrent plus de l'oppression dans ses formes cachées. Le rôle de la femme comme servante domestique n'est jamais mis en question, ni l'absence de responsabilité de la part des hommes dans les tâches domestiques et les soins des enfants. Comme dans d'autres pays socialistes l'émancipation des femmes (notamment sa participation élevée dans la production qui devait *ipso facto* lui apporter indépendance économique et libération) consistait en réalité à travailler une « double journée » : à côté du plein temps à l'usine, à l'école ou au bureau, les femmes devaient faire le ménage, prendre soin des enfants et rester socialement et politiquement actives.

La difficulté des femmes à rester actives partout se reflète très bien dans les réponses des femmes interviewées dans l'enquête de 1 479 femmes économiquement actives, déjà citée (*Zena izmedju rada i porodice*, 1975). A la question, qui en elle-même en dit long sur les alternatives proposées aux femmes : « La femme devrait-elle travailler ou rester seulement mère et ménagère et pourquoi ? », près de la moitié des femmes se sont prononcées pour l'alternative mère-ménagère seulement. Cependant 51,3 % choisissaient toujours mère-ménagère-travailleuse, en dépit des difficultés que chaque femme a énoncées. Ces dernières pensent que le travail à temps partiel serait une solution pour elles (ce qui leur permettrait en effet de se consacrer plus amplement à des tâches domestiques).

L'existence de la « double journée » est ouvertement reconnue et condamnée : « Si la femme travaille et à côté elle a le fardeau des tâches domestiques et familiales, ceci ne peut être la base de son émancipation mais le redoublement de son esclavage » (Suvar, 1980, p. 19). Après la révolution, les services (c'est-à-dire d'autres femmes) et des équipements ménagers étaient sensés remplacer les fonctions domestiques de la mère qui travaille. Cette solution s'est montrée tout à fait impraticable : il n'y avait pas suffisamment d'institutions ni de services appropriés tandis que l'équipement ménager, qui devait révolutionner une famille « technologiquement primitive », n'a pas réduit le temps que les femmes passaient à laver, nettoyer, mais seulement leurs efforts et leur peine. N'empêche que la socialisation des fonctions familiales (sous-entendu toujours des fonctions des femmes) continue à être l'objectif à atteindre officiellement énoncé. Qu'en est-il ?

L'accès des enfants à des institutions préscolaires est un indicateur valable de la possibilité de l'accès des femmes au travail en dehors de la maison et à d'autres activités publiques. Puisqu'en Yougoslavie depuis la révolution l'accent a été mis sur la femme au travail (par

opposition à la femme au foyer), on pouvait s'attendre à voir le système de garde d'enfants résolu. Il n'en est rien : un petit Yougoslave de moins de trois ans n'a que 2,4 % de chances d'entrer dans une crèche, et s'il a entre trois et sept ans (la scolarité en Yougoslavie commence à l'âge de sept ans) cette probabilité s'accroît jusqu'à 11,6 % (*Women and Development*, Principal statistical Information, 1977). Il est vrai que les femmes ont de six mois à un an de congé sans solde (et même de un à deux ans) en gardant le bénéfice de leur poste. N'empêche que les institutions de garde d'enfants ne satisfont absolument pas les besoins. De surcroît la plupart des institutions se trouvent dans les régions développées et dans des centres urbains. Dans les villages et dans les petites villes c'est la structure familiale traditionnelle qui demeure toujours le cadre principal dans lequel les enfants sont gardés et scolarisés.

Que l'enfant se trouve parmi les rares qui fréquentent une institution comme crèche ou jardin d'enfants, ou qu'il soit gardé à la maison, le modèle de socialisation n'est pas radicalement différent : la mère qui travaille a pratiquement toujours un substitut féminin pour une partie de son rôle : des grand-mères, des tantes, des cousines, des filles aînées ou occasionnellement des bonnes à tout faire dans des familles aisées. Dans des institutions préscolaires ce sont encore les femmes qui sont responsables de l'éducation des plus petits. Les pères et les hommes, jusqu'au moment où ils deviennent grands-pères et retraités, sont moins présents dans le monde enfantin et leur responsabilité dans la socialisation est moindre également.

La disponibilité des substituts féminins, au sein même de la famille et en dehors d'elle, pourrait être en partie responsable du maintien de la division séculaire des rôles sexuels et de la rareté des conflits entre hommes et femmes à ce sujet. Les femmes elles-mêmes ne songent pas à leurs partenaires masculins en tant qu'aides potentiels, pour ne pas dire participants dans les tâches ménagères. Dans l'enquête représentative déjà citée, 7,6 % des femmes seulement mentionnent la possibilité que leur mari les aide à la maison, dans leur réponse à la question : « Comment alléger le travail à la maison ? » Deux fois plus nombreuses sont celles qui mentionnent une bonne ou une aide payante. La majorité pourtant pense aux services organisés ou à l'aide de leurs propres enfants de même qu'à l'équipement électroménager (*Zena izmedju rada i porodice*, 1975).

L'idée socialiste de l'émancipation des femmes est souvent restreinte au domaine public. Le peu qui est dit sur ce qui se passe dans la famille met rarement en question la division des tâches selon le sexe. Au contraire on propose des solutions hypothétiques pour alléger le travail de la femme dans la maison — comme si c'était naturellement le rôle de la femme d'avoir le fardeau de la maison et de soins aux enfants ³.

On épargne aux hommes les tâches ménagères et ils continuent à les considérer comme dégradantes. Ce domaine silencieux de la vie

privée reste ouvert à des influences de toutes sortes au travers des mass media mais aussi à la discrimination même dans le cadre de l'égalité institutionnalisée. C'est le plus apparent dans les affaires directement liées aux relations sexuelles. Celles-ci sont encore de nature très violente : les femmes sont battues et mollestées, le viol étant l'exemple le plus extrême mais fréquent. Dans son étude des cas aux tribunaux de Zagreb, Sklevicky (1979) démontre qu'il existe toujours un consensus dans l'opinion publique selon lequel le viol est provoqué par les femmes. Devant les tribunaux celles-ci sont alors traitées plus en coupables qu'en victimes, tandis que les violeurs peuvent souvent compter sur les circonstances atténuantes. Par conséquent le viol n'est pas toujours déclaré.

L'avortement est un autre exemple. Légalement l'accès à l'avortement est possible jusqu'à la dixième semaine de la grossesse. Pour des interruptions de grossesse ultérieures à cette limite il est nécessaire que la femme soit examinée et obtienne l'approbation d'une commission composée de plusieurs médecins. D'après l'enquête que j'ai menée auprès des Yougoslaves émigrées (Morokvasic, 1980, 1981) toute cette procédure, l'avortement compris, peut être extrêmement humiliante et pénible.

4. Des influences parallèles

La reconnaissance ouverte que la position des femmes en Yougoslavie ne correspond pas à l'idéal proclamé est souvent associée à l'opinion selon laquelle le socialisme se heurte là à deux sortes d'obstacles : le reliquat du passé et les influences étrangères, notamment les valeurs des classes moyennes occidentales et de la société de consommation. Ceci dit, tandis qu'il est vrai effectivement que le passé est toujours présent, souvent sous la forme du « patriarcat discrètement modernisé » (Papic, 1980, p. 76), la société de consommation et les lois du marché sont la partie intégrante de la société yougoslave et les influences directes de l'étranger ne sont plus nécessaires pour la maintenir en vie.

Le passé : des racines historiques et culturelles

La situation présente en Yougoslavie a des racines profondes. La révolution socialiste a eu lieu dans un pays arriéré où le capitalisme n'était qu'à ses débuts. L'étude de Erlich (1971, 1976) portant sur 300 villages yougoslaves en 1939 est un document précieux sur la période précédant les changements d'après-guerre. Le travail a porté sur sept régions « historiques » yougoslaves (à l'exclusion de la Slovénie). Ces régions couvraient selon l'auteur toute l'aire du patriarcat moderne.

La base du régime patriarcal est la *zadruga* (Byrnes, 1967, Karadzic, Djuric, 1967), un type de famille étendue qu'on trouvait dans toutes les parties du pays sauf en Slovénie. Au sein des *zadrugas* s'est développée une économie de subsistance et la famille conjugale y avait une place spécifique. Parce qu'elle représentait une forme de vie séculaire, l'individu en tant que tel ne comptait pas vraiment ; il ou elle

appartenait au groupe familial. Le rapport entre hommes et femmes n'était qu'un des rapports possibles dans la *zadruga*, pas le plus important.

Au moment de l'enquête d'Erlich les *zadrugas* étaient intactes dans certaines régions, alors que dans d'autres elles étaient engagées dans un processus de désintégration à cause de l'introduction de l'économie monétaire. Aujourd'hui il ne reste que quelques *zadrugas*, bien que les valeurs sur lesquelles elles étaient basées se soient préservées dans les familles nucléaires modernes (Buric, 1973 ; Vujacic, 1973). La position des femmes doit être analysée dans le cadre de leur rapport avec d'autres membres de la famille. Le principe de base de la plupart des *zadrugas* était que les membres mâles ne quittaient pas la maison, le noyau familial ; c'étaient les femmes qui étaient échangées, et ce trait rappelle d'autres formations semblables dans la Méditerranée (Tillion, 1974). Les relations de parenté étaient considérées comme plus importantes que les relations maritales (conjugales). Quand une fille se mariait, elle accédait non seulement au statut d'épouse mais aussi, et peut-être avant tout, au statut de belle-fille. Elle entrait dans la maison de la famille de ses beaux-parents ; par mariage elle acquérait le rang le plus bas dans sa nouvelle maison et « des années, mêmes des décennies devaient s'écouler avant qu'elle ne puisse acquérir une position respectable... » (Erlich, 1976, p. 228).

L'autorité de l'homme n'est pratiquement jamais mise en question bien que les différences existent entre les régions. Erlich note qu'elle est cependant peu à peu secouée en particulier dans les régions qui n'ont jamais connu le règne des Turcs (la Slovénie et la Croatie du Nord). Partout la position subordonnée de la femme s'inscrivait dans des rites : elle baisait la main des hommes âgés, devait déchausser et laver les pieds de son époux et de son beau-père, se tenait debout pendant qu'ils mangeaient, servait à table et ne mangeait jamais elle-même avec eux etc.

L'autorité du mari était en déclin, en particulier dans les régions où l'émigration était courante (littoral et îles). Apparemment les migrants au retour de l'Australie ou de l'Amérique traitaient leurs femmes avec respect. On peut y associer une autre source de respect pour les femmes qui demeure valable de nos jours : en l'absence d'hommes, les femmes ont entrepris des travaux normalement faits par les hommes dans l'agriculture et ainsi acquis des droits égaux et gagné leur respect (Erlich, 1972, p. 292). Les femmes acceptaient généralement leur sort avec résignation. Les seules protestations étaient individuelles sans prise de conscience du fait que d'autres femmes partageaient leur sort. Les femmes ont justifié cette résistance individuelle le plus souvent par leur travail difficile, ou par leur contribution au ménage par leur dot. La résistance des femmes a été particulièrement marquée en Serbie où leur assujettissement était pourtant parmi les plus grands et où elles étaient rudement traitées par leurs maris. L'auteur soutient que, dans beaucoup de régions, battre la femme faisait partie de la violence générale et du recours habituel à la force, à tel point que la femme jamais battue pou-

vait demander l'avis du médecin, pensant que quelque chose n'était pas tout à fait normal entre elle et son mari (p. 260). Des dictons cités par Erlich illustrent la position des femmes dans certaines parties du pays :

« La femme est la créature la plus arriérée. »

« Vante-toi de la qualité de ton blé quand il est dans ton grenier et de ta femme quand elle est dans sa tombe. »

« N'aie confiance ni en chien ni en femme. »

(Bosnie.)

« C'est un droit de l'homme de battre sa femme. »

« Bats ta femme et ton cheval tous les trois jours. »

« Si tu ne bats pas ta femme elle sera folle dans quarante jours. »

« Chaque femme a une côte supplémentaire. »

(Serbie.)

Le Dr Vera Smiljnanic, psychologue à Belgrade, est actuellement en train d'analyser les dictons et proverbes yougoslaves pour mieux connaître la condition des femmes dans un passé récent (*Svijet*, 7-8-81).

D'après Erlich la position des femmes en 1939 était partout mauvaise. La femme devait être obéissante et rester aussi invisible que possible. Mais l'auteur conclut que des changements profonds sont en cours et notamment là où les femmes opposent une résistance et où des changements structurels sont en cours. Par exemple là où le patriarcat est secoué, comme en Serbie, la violence à l'égard des femmes est accrue mais aussi la riposte de celles-ci. Dans les régions où le système patriarcal s'est désintégré la violence est rare et les femmes montrent un certain degré de conscience et de confiance en elles-mêmes (Slavonie, Vojvodine et les îles notamment). Finalement là où le système patriarcal est resté pratiquement intact des relations hommes-femmes sont sans cruauté et violence, à condition que les femmes observent les prescriptions — ce qu'elles font avec résignation et une sorte de fatalisme.

Dans des travaux yougoslaves plus récents la question féminine est également traitée dans le cadre de la sociologie de la famille. Muric (1973-1976), s'attache à montrer la continuité entre les *zadrugas* et la famille moderne. Tandis que la structure des *zadrugas* disparaît, certains de ses aspects se perpétuent aujourd'hui dans les conduites, les valeurs et même dans les formes institutionnelles. Alors que la pratique de plus d'une famille vivant ensemble a quasiment disparu de la société yougoslave (1973, p. 97), des liens familiaux très forts existent toujours entre le noyau familial et les membres de la famille. La modernisation et l'urbanisation n'ont pu affaiblir ces liens. Un des traits importants de la *zadruga*, le collectivisme, se reflète aujourd'hui dans des sentiments de solidarité s'étendant au-delà des confins de la famille.

Un autre principe : l'égalitarisme et la prise de décision démocratique, a été appliqué à la *zadruga* comme unité économique. Mais il ne s'appliquait ni aux femmes ni aux relations privées entre hommes et femmes dans le cadre des familles nucléaires (conjugales) constituant la *zadruga*

et dans lesquelles le maître a toujours été l'homme : « Compte tenu de ceci, la présente famille nucléaire ne pouvait pas hériter l'égalitarisme et la prise de décisions démocratique de la famille nucléaire au sein de la *zadruga*. L'oppression et l'assujettissement des femmes de la famille nucléaire dans la *zadruga* n'ont plus tard été que renforcés par la législation sur le mariage. Les femmes devaient lutter pour un rapport égalitaire dans la famille... Cette lutte n'est pas encore terminée » (Buric, 1973, p. 97).

Les Halperns, anthropologues américains, ont conduit plusieurs études en Yougoslavie (Halpern and Halpern, 1967, 1975, 1972). Ils soulignent les changements qui ont eu lieu notamment dans les rôles des hommes et des femmes et dans la perception de ces rôles. Comme Erlich et d'autres auteurs ils affirment que les relations conjugales ne peuvent pas être comprises en dehors des autres relations de parenté. Les plus intéressantes sont leurs monographies du village serbe Orasac (1967 et 1972). La première brosse un tableau de la vie du village dans les années cinquante dans une perspective historique. La seconde traite surtout des changements qui ont eu lieu dans la décennie suivante. Elle met à jour des confrontations perpétuelles entre les anciennes valeurs et les valeurs socialistes nouvelles, l'économie de marché, l'industrialisation et les conséquences de ces confrontations.

« L'évolution sociale en Yougoslavie prend la forme d'une interaction vigoureuse entre le contexte technologique et la sous-culture rurale traditionnelle toujours présente bien que considérablement modifiée. C'est dans la dynamique de cette interaction réciproque où la technologie et les idéologies d'origine urbaine affectent la vie rurale et où les valeurs villageoises tempèrent la manière dont les villes grandissent, que l'avenir commun prend forme » (1972, p. 146, ma traduction).

Contrairement à Erlich qui parle de la désintégration de la famille étendue, les Halpern observent que les *zadrugas* n'ont subi qu'une « reformulation », en passant d'une organisation plutôt latérale à une extension linéaire sur plusieurs générations impliquant la disparition progressive de liens de parenté fraternels et le renforcement de la relation mari-femme. Parallèlement, la modernisation des campagnes a apporté davantage de travail agricole pour les femmes (p. 81) mais probablement aussi davantage de respect. Comme auparavant la position de la jeune mariée (*snaha*) est loin d'être enviable mais elle acquiert apparemment un statut plus élevé dès qu'elle donne naissance à un enfant (pp. 103-4).

La société de consommation

En dépit de l'accent mis officiellement sur le rôle de la femme comme travailleuse et productrice et sur sa participation accrue à la vie publique, dans la vie de tous les jours, dans les mass media, la femme est ménagère, mère de famille et surtout consommatrice.

La fête internationale des femmes, le 8 mars, est une des nombreuses contradictions auxquelles les femmes yougoslaves sont confrontées. Elles reçoivent des fleurs et un peu plus d'attention que pendant les

364 jours restants de l'année. Mais le buffet dans l'entreprise est préparé et servi par les femmes. Le choix des récitations sur la révolution dans les écoles est parfois tel qu'on se demande si les femmes yougoslaves ont participé à la révolution socialiste et à la guerre autrement qu'en tant que mères ou sœurs des héros tombés pour la patrie. On sait cependant que 20 % de la population féminine a pris une part active dans la révolution et que un tiers des deux millions de morts étaient des femmes. La journée marquée par des festivités et des banderoles « Vive le 8 mars » ressemble cependant de plus en plus, dans une société de consommation, à la fête des mères dans les pays occidentaux.

Les conseils abondent dans les media sur le « cadeau approprié pour votre mère ou épouse ». Les cadeaux proposés sont ceux considérés utiles dans un ménage : des fers à repasser, des cuisinières ou autre équipement ménager, des manuels ménagers ou des guides de beauté. Ces objets sont généralement très chers et représentent un réel sacrifice pour le budget familial. Beaucoup ne peuvent les acheter, ils deviennent alors une sorte d'idéal, de modèle à atteindre.

Non seulement les femmes sont poussées dans le monde de la consommation, mais leurs noms et leurs corps sont utilisés pour vendre des produits. La publicité est souvent dégradante et humiliante pour la femme. Leurs corps sont présentés de façon vulgaire dans de nombreux magazines féminins et autres. Cette présentation des femmes dans les media a déjà été sévèrement critiquée en Yougoslavie (Pavlic, 1980).

La discrimination peut commencer dès la naissance : la naissance d'une fille peut encore être considérée comme une tragédie familiale par le père (les temps où les femmes pouvaient être battues pour avoir donné naissance à une fille sont cependant passés). On croit toujours que la femme est « responsable » de la naissance d'une fille alors que l'homme ira se vanter du fils qu'il vient de « faire » — si le nouveau-né est un garçon.

La socialisation différentielle que subissent les filles et les garçons les prépare dès le plus jeune âge à leurs rôles dans la société. Le vendeur de jouets demandera tout comme dans un magasin d'un pays occidental si le jouet est pour une fille ou un garçon. Les livres pour enfants et les albums (souvent tout simplement traduits de l'italien ou du français sans préoccupation quelconque des valeurs véhiculées) présentent les filles comme plus faibles, pas toujours intelligentes, dans des occupations féminines, entourées de jolis objets roses et de fleurs. L'étude de Rajka et Milan Polic (1979) aboutit à des conclusions analogues à celles des études conduites en France ou en Grande-Bretagne : les caractères féminins sont moins nombreux dans les livres, les femmes ont des rôles stéréotypés de mère, ménagère, infirmière ou institutrice, on leur attribue davantage des traits négatifs qu'aux garçons.

Arrivées à l'âge adulte les femmes sont ainsi très bien préparées. Leur apprentissage continue cependant : de nombreux manuels pratiques, des guides et des encyclopédies pour femmes ont pour but de les aider

à devenir des hôtesse et maîtresse de maison parfaites, de bonnes cuisinières, tout en sachant préserver leur beauté ; l'aspect professionnel n'est qu'accessoirement abordé : on propose aux jeunes filles de devenir des hôtesse de l'air ou des secrétaires. Il s'agit là d'une orientation qui n'a rien à voir avec l'idée socialiste de la place de la femme dans la société. C'est pourtant l'image véhiculée dans les médias, les livres et les brochures qui se trouvent dans le commerce et qui, forts d'une publicité bien pesée, touchent les consommateurs sensibles à toutes innovation ne faisant pas *table rase* du passé mais lui donnent un habit moderne. Il n'est peut-être pas inutile de souligner que les médias sont faits par et pour les populations urbanisées et que l'image de la femme urbanisée demeure pour le reste de la population un modèle désirable mais peu accessible si ce n'est par l'émigration vers les villes en Yougoslavie ou à l'étranger.

5. Des idéaux socialistes : luttes anciennes et débats actuels

Nous avons déjà souligné la distance entre les idéaux, le droit et la réalité. La question féminine n'est pas complètement réglée. Il existe actuellement dans la société yougoslave un débat sur l'orientation à donner à l'émancipation.

Ce débat a une tradition sur laquelle s'appuyer. Déjà entre 1870 et 1980 un socialiste serbe, Svetozar Markovic, avait résolument pris parti pour les droits des femmes. Il avait défendu leur droit à l'école et au travail dans un essai : « La femme est-elle capable d'être égale à l'homme ? » Son successeur, un des leaders du Parti social-démocrate serbe, Dimitrije Tucovic, impulsa la création du secrétariat des femmes social-démocrates en 1910. Dans leur journal *Jednakost* (Égalité), elles se démarquaient du féminisme bourgeois et liaient la lutte des femmes et la lutte des classes.

Avec l'industrialisation qui s'est accélérée après 1945, elles sont entrées massivement dans la production. Mais la crainte prévaut encore aujourd'hui de voir se développer une organisation indépendante des femmes et on tend à s'en tenir à la conception selon laquelle la lutte pour l'émancipation des femmes est fonction de leur participation à toutes sortes d'activités sociales. Mais on continue à discuter et cette discussion elle-même est suscitée par la réaction des femmes à la situation qui leur est faite : le fait — comme nous l'avons déjà fait remarquer — qu'elles se réfugient dans la passivité et renoncent, écrasées par la multiplicité des tâches, à participer à la vie politique comme on voudrait qu'elles le fassent.

C'est que l'indépendance économique et la participation active à la vie politique et sociale sont considérées comme la clé de leur égalité avec les hommes (*Nin*, 19-3-76) à charge pour la société de les « remplacer dans les fonctions qu'elles ont actuellement dans la famille ».

Cependant Djorjevic (1975), dans l'introduction à son anthologie des textes marxistes sur la question féminine, défend une autre position,

il souligne que les femmes qui travaillent en Yougoslavie, comme dans d'autres pays socialistes, sont toutes victimes d'une exploitation spécifique à cause de leur « double journée » :

« Il existe une position conservatrice, défendue non seulement par les hommes, selon laquelle le travail ménager est naturellement le travail des femmes et que ce travail n'est pas socialement important... D'où souvent le sentiment de culpabilité des ménagères qui ne font pas un travail socialement utile... Il n'est pas en accord avec une approche marxiste d'éliminer le travail domestique du concept de la division sociale du travail... seule une approche extrêmement formaliste et économiste ne reconnaît pas le travail ménager en tant que travail... Des milieux progressistes proposent que les ménagères reçoivent des salaires, y compris des pensions de retraite... et on ne peut pas trouver de justification à l'exclusion des ménagères comme travailleurs productifs du groupe des producteurs et des travailleurs » (matraduction, M.M.), (Djorjevic, 1975, pp. 110-111).

Puisque les femmes, précisément à cause de leur double journée et du fardeau domestique non reconnu, ne peuvent pas devenir plus actives dans la vie politique où les décisions sont prises, la solution est encore dans l'impasse et la présidence du Comité central de la Ligue des communistes yougoslaves peut conclure à la nécessité de lutter « contre toutes les déviations et types de résistances... pour dépasser différentes conceptions conservatrices et arriérées comme approche patriarcale, féministe ou économiste » (25-6-80).

Parmi les sociologues, ceux qui condamnent le féminisme ont tendance à le voir comme un mouvement homogène des femmes contre les hommes (Suvar, 1980 ; Letica, 1980). Suvar attribue au féminisme des conceptions que peu de féministes aujourd'hui considéreraient comme leurs, par exemple, que les femmes sont des esclaves dans la famille parce que la production se trouve en dehors de la famille. Letica (1980), dans son manifeste contre le féminisme, affirme que la question féminine a été résolue en Yougoslavie, et qu'en comparaison avec d'autres questions plus importantes (comme le logement, la question paysanne) elle a reçu trop d'attention.

La majorité, cependant, est contre ces positions extrêmes et rejette des conceptions unilatérales du féminisme comme « guerre des sexes » mais plutôt cherche à y voir un essai théorique et pratique pour changer la position de la femme dans la société (Papic, 1980 ; Cacinovic-Puhovski, 1980 ; Pesic, 1980).

Une chose est vraie : pour le moment, il n'existe pas de courant de pensée indépendant en Yougoslavie, qu'il soit désigné comme féminisme ou autrement, reflétant les besoins et les problèmes de *toutes les femmes*. Il est certain cependant que ce qu'on pourrait désigner

comme courant féministe, s'il ne se présente qu'en tant qu'expression d'une petite couche parmi des femmes intellectuelles urbanisées, aura probablement du mal à trouver un écho dans un pays où plus de la moitié de la population féminine vit à la campagne. Mais tous les débuts sont difficiles et cela ne devrait pas être une raison pour abandonner.

Pour conclure :

Le socialisme a donc institutionnalisé l'égalité. Il garantit aux femmes la protection légale contre l'abus et la discrimination. Avec des changements structurels qu'il a opérés dans la société, il a ouvert les portes de la vie publique aux femmes, alors que dans beaucoup de pays plus développés les femmes en sont encore plus ou moins exclues.

Cependant, dans le domaine des relations homme-femme, au niveau des attitudes et au niveau des conduites, on observe peu de changements.

Des coutumes et les valeurs très profondément ancrées sont difficilement ébranlées si les hommes et les femmes ensemble, consciemment, dans leur lutte pour le socialisme, ne luttent pas aussi pour changer leurs relations.

Il semblerait que des systèmes de valeurs apparemment contradictoires opèrent en Yougoslavie : le socialisme, la société de consommation et les vieilles valeurs patriarcales. Les deux premiers touchent surtout les parties urbaines et développées du pays, tandis que le troisième est présent pratiquement partout mais prend la forme la plus oppressante dans les parties rurales et les moins développées du pays.

Le village a jusqu'à un certain point préservé une image pure, puritaine de la femme, en opposition à l'objet sexuel plutôt vulgaire qu'on peut trouver dans les mass média. Pour cette raison, aux yeux des villageois, émancipation ou libération des femmes signifie souvent devenir des « femmes faciles », qui adoptent les mœurs libres de la ville, la virginité étant toujours hautement prisee. On craint que les jeunes filles une fois en ville ou à l'étranger ne songent même pas à retourner au village pour se marier.

Le cas de la Yougoslavie comme le cas d'autres pays socialistes (Scott, 1976) indique que le changement dans les rapports de production n'est pas automatiquement suivi par des changements radicaux dans la position des femmes dans tous les domaines de la vie sociale, précisément à cause de l'existence des forces sociales, culturelles et économiques qui rendent la mise en pratique des idéaux socialistes difficile.

En ce qui concerne la Yougoslavie plus particulièrement, on peut dire que la réalisation de l'idéal socialiste de l'égalité et de l'émancipation de la femme par sa participation active dans la production et dans la vie publique, l'apparition d'une nouvelle identité de femme et de nouveaux rapports avec l'homme, sont constamment freinés par les valeurs transmises par les mass média et soutenues par le vieux système patriarcal.

La transition du pays au socialisme, bien que nécessaire pour l'émancipation des femmes, n'est pas une condition suffisante. Les questions

« féminines » orientent la réflexion vers des objectifs plus généraux. C'est ainsi que le changement dans la position des femmes dans la société doit être parallèle au changement dans la position des hommes eux-mêmes et dans leurs rapports entre eux. Tant que cela n'est pas réalisé, les femmes ne peuvent pas se contenter de la simple égalité formelle avec les hommes.

Clara Zetkin avant la Révolution d'octobre et Alexandra Kolontaï après ont, comme beaucoup d'autres femmes socialistes de leur temps, attiré l'attention sur la nécessité de continuer le combat. Mais quel combat, pour quel type de relations homme-femme, pour quel type de famille ? La théorie comme la pratique socialiste ont gardé le silence concernant le domaine « privé » et ne se sont attachées qu'à définir la position de la femme dans le domaine public. Face à ce silence, la porte était ouverte à des influences de toutes sortes qui ont diversement touché les femmes : au féminisme qui a effleuré une mince couche d'intellectuelles et qui pour la grande majorité paraît encore étranger, aux influences du passé et à une image de femmes propagée par les mass média dont le poids est énorme et qui touchent la grande majorité de la population.

Des vues profondément ancrées sur le caractère naturel des rôles des sexes et de la division sexuelle du travail n'ont pas été extirpées des têtes des gens. Le résultat en est que la plupart des femmes en Yougoslavie, plutôt que de s'engager dans le combat pour changer leur condition, abandonnent.

Cependant, les Yougoslaves sont de plus en plus conscientes des droits que le socialisme leur octroie. Elles ont toutes adopté l'idée que la force des femmes réside dans leur indépendance économique vis-à-vis de l'homme et elles sont de plus en plus nombreuses à chercher des emplois salariés. Celles qui n'en ont pas trouvé en Yougoslavie, l'ont cherché à l'étranger (environ 10 % de la population active féminine non agricole).

Paris, juin 1982.

NOTES

1. En serbo-croate : *mecovita domacinstva*.

2. La lettre des 24 ménagères est trop longue pour être traduite dans sa totalité. Il faut souligner deux points principaux dans la lettre : le premier concerne la demande des ménagères d'être officiellement reconnues comme travailleurs, avec la sécurité sociale (assurance maladie, pensions de retraite, etc.) et d'autres droits qu'ont les travailleurs légalement. La différence entre une ménagère et une bonne à tout faire, dit la lettre, « réside dans le fait que la bonne travaille chez les autres, huit heures par jour, a des congés payés, l'assurance maladie et droit à la retraite. » Le deuxième point concerne l'argumentation de la demande où il est admis que le *statu quo* (c'est-à-dire femme au foyer) est la condition appropriée pour la femme. Il suffit de l'améliorer. Il est même postulé dans la lettre qu'au cas où une solution pouvait être trouvée,

de nombreuses femmes travailleuses quitteraient leurs postes de travail de sorte que « des jeunes puissent accéder aux emplois plus facilement et n'aient pas à partir pour l'étranger... ».

3. Certains auteurs trouvent des obstacles dans la population et pensent que l'idéologie progressiste à propos de la famille ne peut être accueillie favorablement dans certaines couches de la société yougoslave : Buric (1971), par exemple, dit que les ressources matérielles, culturelles et autres des gens des *couches basses* (mes italiques m.m.) ne correspondaient pas à l'idéologie progressiste proclamée par la société yougoslave.

BIBLIOGRAPHIE

- BURIC O. (1971), Modernization of the Family and Inconsistency of its Structure : A Model for Family Transformation Research, *International Journal of Sociology of the Family*, vol. 1, n° 2, pp. 1-16.
- BURIC O. (1972), Položaj Zene u Sistemu Drustvene moci u Jugoslaviji (La position de la femme dans le système du pouvoir social en Yougoslavie), *Sociologija*.
- BURIC O. (1973), Novi tip nepotpune porodice (Un type nouveau de famille incomplète), *Sociologija*, n° 2, pp. 245-275.
- BYRNES R.F. (éd) (1976), *Communal Families in the Balkans: The Zadruga*, University of Notre Dame press. Notre Dame, London.
- CACINOVIC PUHOVSKI N., Pokusaj teoretskog odredjenja feministicke pozicije (Essai pour situer théoriquement la position féministe), *Zena*, Zagreb, vol. 38, n° 4-5, pp.56-58.
- DENICH B. (1976), Urbanisation and women' roles in Yugoslavia, *Anthropological Quarterly*, vol. 49, n° 1, pp. 11-19.
- DJORDJEVIC J. (1975), *Zensko pitanje* (La question féminine), Beograd, Radnicka stampa.
- DJURIC V. (sous la dir. de) (1967), *Vukovi Zapisi*, Srpska Knjizevna Zadruga, Beograd, pp. 63-64.
- ERBEZNIK-FUKS M. (1972), Drustveno ekonomski položaj, zdravstveno i socijalno stanje zena boraca koje zive na porucju Zagreba (La position socio-économique, les conditions de vie et de santé des femmes anciennes combattantes vivant à présent sur le territoire de Zagreb), *Zena*, n° 3-4.
- ERLICH V. (1971), *Jugoslavenska porodica u transformaciji* (La famille yougoslave en transition), Zagreb.
- ERLICH V. (1976), *Family in Transition*, Princeton University Press.
- FIRST R. (1969), Struktura autoriteta u seoskim domacinstvima (La structure de l'autorité dans les ménages ruraux), *Sociologija*, n° 23-24, pp. 53-60.
- FIRST R. (1973), Struktura moci u porodici zaposlene zene (La structure de pouvoir dans la famille de la femme qui travaille à l'extérieur), *Sociologija*.
- HALPERN J. (1967), *A Serbian Village*, New York, Harper and Row.
- HALPERN J. et HALPERN B. (1972), *A Serbian Village in Historical Perspective*, Holt, Rinehart and Winston.
- HALPERN J. & HALPERN B. (1975), Promene u shvatanjima o ulogama muža i zene u pet jugoslovenskih sela (Changements dans les conceptions des rôles des femmes et des hommes dans cinq villages yougoslaves), Belgrade, Musée d'Ethnologie, janvier, pp. 161-173.
- KIRSCH S. (1978), *Die Pantherfrau. Fünf Frauen in der DDR*, Rororo, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg.
- LETICA S. (1980), O vaginocentricnom konceptu zdravlja zene i patologiji emancipacije, *Zena*, n° 4-5, pp. 62-65.
- MARKOVIC S. (1960), *Sabrani Spisi* (œuvres complètes), tome I : Je li zena sposobna da bude ravnopravna sa muskarcem? (La femme est-elle capable d'être égale à l'homme?), pp. 212-224.
- MOROKVASIC M. (1981), Prendre les risques : femmes immigrées entre la contraception et l'avortement, *Temps modernes*, mai, pp. 1933-1952.

- MOROKVASIC M. (1980), *Yugoslav Migrant Women in France, Germany and Sweden*, Paris, C.N.R.S. et F.N.S.P., 642, p. multi.
- MOSELY Ph. (1976), The Peasant Family: The Zadruga, or Communal Joint Family in the Balkans and its Recent Evolution, in: Byrnes R.F. (ed): *Communal Families in the Balkans: the Zadruga*, University of Notre Dame Press.
- PAPIC Z. (1980), Emancipacija u granicama tradicionalne svesti (Emancipation dans les limites de la conscience traditionnelle), *Zena*, vol. 38, n° 4-5, pp. 94-97, Zagreb.
- PAVLIC B. (1980), Sredstva masovnih komunikacija, element održanja postojećeg (Les mass media, facteur du maintien du statu quo), *Zena*, vol. 38, n° 4-5, pp. 94-97, Zagreb.
- PESIC V. (1980), Skica za kritiku ideologije o zenskom pitanju (Esquisse pour une critique de l'idéologie de la question des femmes), *Zena*, vol. 38, n° 4-5, pp. 59-61.
- PESIC Z. (1962), Moralni problemi u odnosima između muskarca i žene (Des problèmes éthiques dans le rapport entre l'homme et la femme), Beograd, Rad.
- POCEK-MATIC M. (1975), Svoju novu ulogu i svoje mjesto u društvu žena je stekla kao vojnica Revolucije (La femme a acquis son rôle et sa place dans la société en tant que soldat de la Révolution), *Zena*, n° 2.
- POLIC R. & POLIC M. (1979), Djeca udženici o (ne) ravnopravnosti među polovima, *Zena*, n° 1, pp. 12-28.
- RIND A. (1980), *Etre femme à l'Est*, Paris, Stock.
- SCOTT H. (1976), *Women and Socialism*, London, Allison and Busby.
- SEFERAGIC D. (1973), Pokreti za oslobođenje žena - zapostavljeni problem radničkog pokreta (Des mouvements de libération de femme, problèmes négligés du mouvement ouvrier), *Pregled*, n° 2-3, pp. 241-252, Sarajevo.
- SIMISEVIC I. (1975), Funkcija Zaposlene žene u društvu (La fonction de la femme économiquement active dans la société), *Zena između rada i porodice* (Femme entre le travail et la famille), Zagreb, Institut de recherches sociales.
- SKLEVICKY L. (1978), When a woman says no it means no, in: *Drug-ica žena (Women's question: a new approach)*, Beograd, Centre Culturel Etudiant, pp. 62-72, multigraphié.
- STORA-SZANDOR J. (1971), Alexandra Kolontai : Marxisme et Révolution Sexuelle, Paris, Maspéro.
- SUVAR S. (1980), Društveni položaj i uloga žene u razvoju socijalističkog samoupravljanja (Le statut social et le rôle des femmes dans le développement du socialisme autogestionnaire), *Zena*, vol. 38, n° 4-5, pp. 13-23, Zagreb.
- TILLION G. (1974), *Le Harem et les Cousins*, Paris, Seuil.
- TOMSIC V. (1973), The Status of Women and Family Planning in Yugoslavia, *Faits et Tendances*, n° 10, pp. 57-80, Beograd.
- TOMSIC V. (1980), *Women in the Development of Socialist Self-Managing Yugoslavia*, Beograd, Jugoslovenski Pregled.
- VUJACIC M. (1977), Transformacija patrijarhalne porodice u Crnoj Gori (La transformation de la famille patriarcale au Monténégro), Beograd, Slovo Ljubve.
- VOLGYES I. et N. (1977), *The Liberated Female. Life, Work and Sex in Socialist Hungary*. Boulder, Colorado, Westview Press.
- WANDER M. (1978), *Guten Morgen du Schöne. Die Frauen in der DDR Luchterland Verlag*, Darmstadt.
- WERTHEIMER-BALETIC A. (1970), Demografske rezerve ženske radne snage u Jugoslaviji, *Ekonomski Pregled*, n° 2, pp. 3-21.
- Zena u Društvu i privredi Jugoslavije* (La femme dans la société et dans l'économie yougoslave), (1973), Beograd, Bureau Fédéral de Statistiques.
- Zena između rada i porodice* (La femme entre le travail et la famille), (1975), Zagreb, Institut des Sciences Sociales.
- ZETKIN C. (1980), *Batailles pour les femmes*, Paris, Editions sociales.

FATNA ET SON VILLAGE AU FAYOUM

Entretiens recueillis et présentés par Evelyne PORRET

Au bout du lac Karoun, dans l'oasis du Fayoun se trouve ce petit hameau qu'on a nommé un jour « Ezba Tounes ». La route pour y arriver passe au travers des terres, il n'y a pas encore de route qui suit le bord du lac jusqu'au bout. Elle est très mauvaise, elle n'entre pas dans la *ezba*, un chemin descend jusqu'aux maisons derrière le village à travers des terrains désertiques. Devant, les cultures : champs d'oignons, de tomates, de blé, de sésame, entremêlés de palmiers qui descendent jusqu'au lac — un lac très bleu, au loin, des montagnes de sable ; aucune construction moderne ne dérange la beauté du lieu. Le village est construit en terre jaune ocre, paille et sable, quelques maisons en pierre. Tous les gens sont paysans, *fellahin*. Ils ont des animaux, moutons, chèvres, vaches et bufflisses (*gamoussas*). Quelques-uns font de la pêche. Un seul *fellah* possède un bateau. Quelques familles vendent du thé, du sucre, du riz, des cigarettes, un choix très restreint de choses.

On raconte que la maison la plus grande du village a été construite par un *khawaga* qui s'appelait « Karam » ! C'est-à-dire un étranger, mais c'était certainement un copte. Le grand-père de ceux qui y habitent maintenant et qui possèdent la plupart des terres l'aurait acheté à ce *khawaga*. Au temps où « les Anglais, avec leurs visages larges et rouges venaient leur vendre des cigarettes » — on dit même qu'ils prenaient les femmes et les enfants pour les faire travailler. On avait peur d'eux ! C'est donc le Hag Ibrahim qui, ayant acheté la *ezba*, a fait venir la plupart des gens, les parents, grands-parents de ceux qui sont là maintenant. Presque tous les *fellahin* travaillent pour la famille des riches, ils culti-

vent les terres et se partagent les récoltes — moitié au possédant et moitié au cultivateur. Quelques-uns ont des terres à eux mais c'est la pauvreté. Aussi les hommes, depuis plusieurs années déjà, vont travailler en Libye, Arabie Saoudite, au Koweït pour gagner plus ; ils reviennent, achètent du terrain, se construisent une meilleure maison. Leurs enfants entretiennent les cultures. Ils ont le système des *sherka*, aussi pour les animaux, et même entre eux, on achète une vache, on la met chez un *fellah* qui a du *bersim* (la luzerne égyptienne) et au moment de la vente du veau, chacun a la moitié du gain. Dans le village, il y a des pauvres et des plus riches mais tous vivent d'une manière très simple et avec très peu de choses. Il n'y a pas encore d'électricité, on dit qu'elle arrive, on voit des poteaux en fer, le long du chemin, mais ça ne va pas vite. Il y a un robinet d'eau potable pour tout le village. Mais il est à sec presque tous les étés, et parfois même pendant l'hiver. Aussi toutes les femmes remplissent leurs cruches au ruisseau, la laissent reposer dans le *zir* (grosse poterie), pour que les impuretés de la terre se déposent, avant de la boire. Chaque famille fait son pain. On ne trouve pas de pain à acheter. Fatna ou sa fille nous apportent de l'eau, tous les jours, sur leurs têtes. Une autre vient vendre du beurre, des œufs, la troisième nous construit un four à pain ou de gros pots en terre et paille séchée au soleil pour mettre du grain, ou d'autres matières utiles à notre travail. Tout en travaillant, en buvant du thé, elles racontent. Notre gardien, Abd el Bassir, aussi passe, s'assoit sur la natte de l'atelier, nous parle du village et de tout. Il a un grand talent de conteur ! Les gens, en général, aiment rire et parler, aiment raconter. Très peu savent lire. Les histoires sont comme la vie. On peut entendre plusieurs fois les mêmes, toujours pareilles, toujours différentes et il y en aurait encore beaucoup à écrire.

FATNA, 1978

« Raconte-moi comment on t'a excisée :

— J'avais peur quand la sage-femme est venue. Elle vient pour deux jours dans le village, elle prend une livre à chaque mère qui a une fille de dix, douze, treize ans. Ma mère m'a dit : « Ce n'est rien, ne t'en fais pas, ça ne fait pas mal ! » Elle m'a prise sur ses genoux, et, vite, elle a coupé. J'ai crié, ça m'a fait mal. Je ne pouvais plus marcher. Ça a duré un mois ou deux cette douleur, et puis on a pris de cette poudre... Tu sais les vers rongent les tiges de palmier sèches, qui sont sur le toit et il reste de la poudre... C'est la seule chose qui m'a guérie.

— Et tu vas le faire à ta fille ? »

Elle se tourne vers Amel, sa fille : « Tu t'imagines qu'on pourrait ne pas te le faire ? » Amel rit.

Je dis : « Sais-tu que chez nous personne ne le fait ? »

Elle me regarde, étonnée. « Ecoute : ici la seule du village à qui il reste un petit bout de clitoris, elle en est malade, elle n'ose pas sortir, elle a peur de se marier. Toutes celles à qui il reste un petit bout veulent retourner chez la sage-femme.

— Et si toi tu ne le faisais pas faire à ta fille ? »

Silence.

« Mais écoute, c'est impossible, personne n'a jamais essayé. Ce n'est pas possible. Oui, je sais, au Caire on dit que ça ne se fait plus. Les docteurs ont dit à deux filles du Hag, le riche du village, qu'elles ne devaient pas le faire. Mais tu t'imagines qu'elle reste avec ce grand bout ? » Et elle me montre un doigt entier...

« Tu ne penses pas que les hommes travaillent un peu moins que les femmes ?

— Oh oui, nous, on sait tout faire ce qu'ils font : aller aux champs, enlever les mauvaises herbes, prendre la pioche, la houe, construire les armoires avec la terre et la paille, faire les fours à pain. Mais eux, est-ce qu'ils savent cuisiner ? Est-ce qu'ils savent s'occuper des bébés ? Est-ce qu'ils savent faire le pain ? Et quand ils rentrent à la maison, qui leur fait le thé ? Et s'ils sont un peu malades ils se plaignent beaucoup, alors on leur dit : oh mon frère, qu'y a-t-il ? On lui tape sur le dos, on lui prend les mains, on lui tâte le cou. » Elle mime tout cela. Elle se baisse.

« On lui dit : tiens prend la couverture, attention n'aie pas froid. Alors il prend toutes les couvertures qu'on lui donne et se couche en attendant qu'on le soigne. Et nous, quand on est malade, est-ce qu'ils savent faire autre chose que d'aller acheter des pilules ? Et quand il était en Libye, c'est moi qui faisais tout : je m'occupais de la vache que j'avais en location, j'allais aux champs, et j'avais les enfants. Quand il est revenu de Libye, il avait des cadeaux mais on lui avait volé tout son argent. Alors nous nous sommes engueulés. Quand je ne suis pas d'accord, je le dis.

— Sais-tu que chez nous les femmes sont fâchées de tout cela et qu'elles courent dans les rues en criant qu'elles ne veulent plus ces hommes-là ?

— Ah oui, nous aussi, on se fâche, on retourne chez notre père — et puis après une semaine il nous envoie chercher et on revient. Est-ce qu'on peut vivre sans eux ? J'avais seize ans, à peu près, quand un jour mes amies m'ont dit le matin en allant chercher l'eau : « Mabrouk ! » (félicitations). Je ne savais pas pourquoi. Je suis allée voir ma mère. Qu'est-ce qui se passe ? « Oui tu sais, hier soir, Mahmoud est venu, il a lu la « Fatha » (la sourate du Coran pour le mariage) avec ton père. C'est pour toi. »

— Tu étais contente ?

— Contente, pas contente, est-ce que je sais ? J'étais jeune, je ne comprenais rien.

— Tu le connaissais ?

— Oui, je le voyais quand j'allais chercher de l'eau. Quelquefois il me parlait, il plaisantait. Oui il me plaisait assez. Il était mieux que d'autres. Mais, du jour où j'ai su qu'il voulait m'épouser, dès que je le voyais, je courais ailleurs. Quand il venait à la maison ce n'est pas moi qui lui portait le thé, je me cachais. Ce n'est pas comme les filles de maintenant (de ces jours) qui portent le thé à leur fiancé, qui entrent et sortent de la chambre, s'il est là ! Alors, six mois après, il m'a épousée. »

Comme je voulais savoir si elle jouissait, à cause de l'excision, je lui ai demandé des détails sur les débuts du mariage.

« La première semaine c'est un peu dur. Ça fait mal. On a envie de retourner chez notre mère, et puis on s'habitue.

— Et comment c'est ? Quel plaisir tu sens quand il vient vers toi ? »

Elle s'assied, elle regarde si on est bien seules. Elle prend un air particulier. Ses yeux brillent. Elle me dit : « Voilà, il vient près de toi, l'homme — il te prend — il met son sexe entre tes jambes — il bouge un peu et puis il entre. Au bout d'un moment, il se met à bouger très fort, il s'essouffle — tout son corps bouge et puis, il les amène (ou il les donne) — alors toi, tu te mets à bouger aussi, tu sens quelque chose qui vient et au bout d'un moment tu les amènes aussi. Et tu restes vers lui, et tu te lèves. Tu lui apportes l'eau pour qu'il se lave. Tu es heureuse et c'est ça la vie.

— Mais c'est toujours, que tu les amènes ?

— Non, quelquefois tu restes un mois, deux mois sans les amener. Mais lui c'est toujours.

— Chez nous il y a des femmes qui n'arrivent jamais à les amener, as-tu entendu ici, s'il y en a ?

— Jamais, jamais, non je n'ai pas entendu dire d'une femme qu'elle ne les amène jamais. Je ne sais pas.

» Mon premier enfant, il est mort. Il avait cinquante-cinq jours. C'était un vendredi. Il se tournait dans tous les sens. Il avait mal au ventre. C'était un garçon, il s'appelait Mohammed. Les autres, les gens de la *ezba*, me disaient « ça va passer ». Moi, j'avais peur. Et le samedi matin, quand on a voulu aller au dispensaire, il était mort. Mahmoud a dit : « c'est ce que nous envoie notre Seigneur, est-ce qu'on peut se fâcher contre notre Seigneur ? » Et tu t'imagines ? Il a ouvert la radio et s'est assis sur la *hassira* (natte). Moi, j'ai pensé que je ne devais pas être triste, mais chaque fois que je voyais ses petits habits, je pleurais. Une nuit j'ai rêvé : une femme et un jeune homme venaient chez moi, ils portaient de la canne à sucre et ils m'apportaient une chemise de coton blanc, comme on en trouve au souk, pour mon enfant. Je leur ai dit : « mais il est mort ». Ils m'ont dit : « non, prends-le », et j'ai vu mon enfant. Je leur ai dit : « mais je n'ai plus de lait, comment je vais le faire têter », ils m'ont tendu la canne à sucre et je l'ai sucée — le lait est revenu, j'ai pris mon enfant et il a bu. J'étais si contente que je me suis réveillée. J'ai cherché mon petit Mohammed partout. Il n'était pas là,

bien sûr. Alors j'ai raconté mon rêve à ma belle-mère, qui vivait avec nous. Elle m'a dit : « La chance est avec toi, tu porteras un fils très bientôt, ne t'inquiètes plus. » Depuis ce jour-là mon sang n'est pas revenu, et j'ai eu un second fils. »

Fatna est de nouveau enceinte, c'est la septième fois. « J'ai mal au ventre, j'ai mal à la tête, qu'est-ce qui se passe, je ne comprends pas, j'ai pourtant l'habitude. » Elle a vingt-sept ans.

« Je me demande de quoi ça vient. Tu t'imagines qu'hier, je suis passée devant un homme, qui m'a dit : « Eh ! toi, Fatna, tu te portes vraiment bien, qu'est-ce qui t'arrive ? Tu manges pour les autres ? » Je n'ai pas fait attention à lui, j'ai pensé qu'il disait ça en riant. Et puis, le soir, alors que j'avais vraiment mal à la tête, j'ai tout à coup repensé à lui, il m'a jeté un mauvais sort. L'œil noir. Quand j'étais petite, mon père me disait toujours : « Quand tu sens que quelqu'un te dit une parole gentille, un compliment qui semble cacher quelque chose, dis en toi-même, dans ton secret : — Dieu est grand, entre lui et moi il n'y a rien. De cette façon, tu ne fâches pas la personne qui t'apporte l'œil noir, et si elle te veut du mal, notre Seigneur t'enlèvera le mal qu'elle t'a fait. » Mais aujourd'hui, je n'y ai pas pensé, je ne lui ai rien répondu, et puis je ne me suis rien dit à moi. Je crois bien que c'est depuis ce moment-là que tout me fait mal.

» Je suis fâchée avec ma belle-sœur et son mari. Je ne leur parle plus depuis longtemps. Quand Mahmoud est parti en Libye, il avait dit à son frère de prendre soin de nous. Est-ce que ce n'est pas le frère aîné ? Au début, ils ne demandaient pas de mes nouvelles et moi je n'avais pas le temps d'y aller. Je faisais tout, toute seule : les champs, le pain, les courses, les enfants. Un jour de fête où tout le monde ici mange de la viande, je n'avais pas d'argent. Je suis partie toute la journée aux champs et le soir j'ai rencontré les serviteurs de la famille du Hag (ceux qui possèdent les terres), ils battaient le blé. Je les ai aidés jusqu'au coucher du soleil. Ils m'ont donné quinze piastres. J'ai acheté pour cinq piastres de riz, pour dix de beurre. J'avais des oignons et des tomates, j'ai fait de la cuisine pour que les enfants mangent quand même quelque chose de cuisiné. Comme j'étais devant la maison, j'ai entendu la fille de ma belle-sœur appeler Kherna mon amie, celle qui habite à côté de chez moi. Son mari était aussi en Libye. Ils lui apportaient un plat de blé avec de la viande dessus. Quant on a à manger, les jours de fêtes, on doit envoyer quelque chose à ceux qui ont besoin. Quand Kherna a vu que je n'avais rien reçu, elle s'est étonnée : « Comment, ce n'est pas de ta famille ? » et elle a voulu me donner ce qui lui restait. Mais moi, j'ai dit : « Jamais je ne voudrais toucher à quelque chose qui vient d'eux ». Et pourtant, quand Mahmoud avait envoyé un paquet de Libye, il y avait des *galabeyas* pour eux et pour nous. Dans les champs, quelquefois, je ne pouvais pas tout faire toute seule. Il me fallait un ou deux hommes pour m'aider. Le soir, quand ils rentraient, bien sûr je leur faisais un verre de thé — est-ce qu'ils ne m'avaient pas aidée ? Alors, tu sais ce qu'ils ont trouvé à dire : que

les hommes rentraient et sortaient toute la journée de chez moi. J'ai même vu Ahmed, le frère de Mahmoud depuis le haut du mur, d'en face de chez moi. Et avec tout ce qu'ils ont dit sur moi, tu sais ce qui leur est arrivé ? Ils ont une fille assez grande. Un jour qu'elle était seule à la maison — tu connais Deif — il a réussi à rentrer chez elle pour la prendre et lui caresser les seins. Les hommes, c'est comme les chiens, dès qu'ils voient quelque chose de bon, ils ne peuvent plus se retenir. Et voilà, ce qu'ils racontaient sur moi, c'est à eux que c'est arrivé.

» Quand Mahmoud est revenu, il ne voulait pas croire tout cela, il voulait que je me réconcilie avec eux. Mais ma belle-sœur n'a jamais voulu. Je crois qu'ils sont jaloux de moi parce que je sais tout faire, que je n'ai besoin de personne. Maintenant, Mahmoud est d'accord avec moi, il me croit.

» Mahmoud est parti une seconde fois en Libye. Il a laissé son argent à un Syrien pour qu'il le lui rende au Caire. Quand j'ai su cela, j'ai crié, pleuré, j'ai voulu retourner chez ma mère. Et puis je me suis calmée. Il est retourné encore une troisième fois en Libye. Il a retrouvé le Syrien et son argent. Il nous a envoyé des *galabeyas* en tissus qui brillent et puis à son retour, il avait de nouveau laissé son argent au Syrien. Cette fois-ci, il ne l'a jamais retrouvé. Il a couru Le Caire mais le Syrien n'y était plus. Il est parti trois fois et nous ne sommes pas plus riches qu'avant.

» Non, je ne plante pas de légumes, planter des légumes dans des terrains qui ne sont pas à nous ? Pour que la famille riche nous prenne la moitié de la récolte et que les enfants piétinent le reste ? Les champs ne sont pas près de notre maison et on ne peut pas les surveiller. Les enfants n'ont pas de respect pour les plantes des autres. Nous n'avons pas de terres à nous. Toutes celles que nous cultivons appartiennent à la famille du Hag. Il y avait même un bel eucalyptus, grand, que personne n'avait planté. Un jour, ils sont venus, l'ont coupé et ne nous ont rien donné, pas même un morceau de bois. Et aussi un palmier, de ceux que notre Seigneur nous envoie, ils l'ont coupé sans nous le dire.

» Madiha, ma fille, travaillait chez eux, dans leur appartement du Fayoum. Elle est partie avec trois *galabeyas*. Quand elle revenait en vacances avec eux, je la voyais avec des habits déchirés, ses jambes apparaissaient sous les déchirures. Le Hag, qui fumait devant sa maison, lui a dit : « Tu ne peux pas mettre une *galabeya* plus neuve ? » Les filles du Hag les avaient laissées au Fayoum. Je le lui ai dit. Elles lui ont dit le contraire. Nous avons décidé que Madiha ne retournerait plus chez eux. Alors, un jour, il est venu, c'était un vendredi et il a pris notre porte. Quand Mahmoud est arrivé, il a dit : « Ils ont emmené la porte ? — Oui, c'est eux qui l'ont prise. — Eh bien qu'ils la gardent. Nous, ça nous fera de l'air ! Toi, tu dormiras avec les enfants dedans et moi devant la porte. » Et nous n'avons pas redonné Madiha. Le cheikh, qui vient le vendredi, a voulu nous réconcilier, je n'ai pas voulu. Je ne voulais pas que ma fille reparte. Au bout de trois mois, le cheikh a parlé

au Hag et on nous a ramené la porte ! Tout cela ne serait jamais arrivé du temps de la *Sett Donia*, la mère, que Dieu ait son âme. Elle, c'était une femme bonne et qui savait faire marcher ses affaires. Maintenant, regarde ceux qui restent. Est-ce qu'ils savent faire autre chose que de fumer du haschich ? »

ABD EL BASSIR

« Fatna, aujourd'hui, m'a encore demandé à manger.

— A qui est-ce que je peux demander d'autre, dis-le moi ?

— Hier, c'était du riz, de la pommade, avant hier une livre et ça n'en finit pas. Dire oui, dire non ? Que faire ? C'est l'éternel problème. De temps en temps, oui, de temps en temps, non. Mais Fatna sait faire ce qu'il faut pour me culpabiliser. Elle est très douée pour ça. C'est comme ça qu'elle arrive à faire marcher sa maison. »

Mahmoud se fatigue vite, il faut bien qu'elle se débrouille un peu. Abd el Bassir dit que Mahmoud est paresseux.

Aujourd'hui, il fait chaud, le lac est de deux bleus différents, mat, et pas très foncé. Les bruits et les activités sont un peu affaiblis par la chaleur. Les enfants ont amené les moutons près du ruisseau, pour qu'ils puissent se tremper. Les moutons attrapent quelquefois des insolationes. Ocre, le pigeonnier, ocre un peu plus vif, les maisons du village. Des gris-vert, des bleu-vert, ce sont les champs d'oignons, ce sont les champs de blé, les boules de graines d'oignons attendent en se balançant doucement, qu'on les ramasse et qu'on les vende vingt-cinq livres le kilo. C'est aussi le jour de la farine. L'une après l'autre, les femmes passent avec leur sac de treize kilos sur la tête, c'est la farine pour quinze jours. De loin, j'ai vu Abd el Bassir, sa large *galabeya* et son écharpe, malgré la chaleur, c'est à lui que je demande tout ce qui m'étonne. C'est lui qui raconte le mieux, c'est lui en qui on a confiance, ses yeux sont vifs, ses mains aussi parlent.

« Pourquoi ces palmiers, là-bas, dans ces endroits pas très cultivés, qui ont l'air de sécher ?

— Voilà, dit Abd el Bassir, prie le prophète : un jour quelque chose est descendu du ciel, une grosse boule rouge, un morceau d'étoile. Elle a passé sur les arbres et ils ont un peu séché après. Mais ils ne sont pas morts. » Je lui ai fait répéter trois fois — c'est ce que j'ai compris — était-ce un éclair ?

« Mais venez voir l'autre palmier étrange, avec ses enfants, qui ont poussé là-haut, au départ des tiges. » Et c'est vrai, à un mètre et demi du sol, des petits palmiers poussent. Un jour, même là-bas dans les champs, il y en avait un comme ça, et la mère a donné des dattes en même temps que sa fille, autre petit palmier collé au départ des branches.

« Ah oui, vous êtes allés à Nemous. Les gens y sont gentils, ils ont du bon terrain, eux. Il y a longtemps que l'eau vient sur leurs cultures et tous là-bas possèdent un champ, personne ne travaille pour quelqu'un d'autre. Ils sont plus contents, plus riches que ceux de notre *ezba*. Dans notre *ezba*, c'est tous des fils de chien, oh la la, comme je les connais ! »

On entend de loin un bruit de moteur, on voit un nuage de poussière qui avance sur la route, c'est la seconde *sherka* (société) qui passe. On appelle l'autobus « société » parce qu'un jour une société quelconque avait apporté l'autobus dans ces contrées. On dit : « Tu attends la société ? Elle est déjà à l'ouest, elle va venir. Elle va jusqu'au bout du lac et elle revient. Si elle n'est pas en panne ».

Du haut de notre terrasse, on voit tout ce qui se passe, le troupeau d'Abd el Bassir marche devant les quatre palmiers du bout du village, sur la partie de sable. Ils marchent vite, les moutons, toutes leurs jambes s'entrecroisent à un rythme très rapide, une musique de sons mats.

« Je connais tous mes moutons, le soir, c'est moi qui les rentre et je mets tous les petits chacun avec leur mère. Je crois que même les mères, elles savent moins que moi qui sont leurs enfants. »

La petite muette est derrière le troupeau. C'est la deuxième muette des huit filles d'Abd el Bassir.

« Comment je vais les marier, elles travaillent bien, elles savent traire les vaches et garder les moutons, mais qui les prendra ? »

Personne. Il n'a qu'un fils.

« Ton fils, il a quel âge ? »

— Oh, la femme elle n'attend pas, ils viennent tout de suite, l'un après l'autre et il y en a déjà deux derrière lui, compte toi-même. »

Son fils, il en est fier, il va le faire circoncire bientôt. Il garde deux béliers pour cela, mais il les a vendus maintenant. Il faut que le veau grandisse, il le tue là, il invitera toute la famille et tout le village. Il y aura un haut-parleur et un homme qui chante le Coran. Chaque fois qu'un des invités paiera un peu, on dira très fort le nom de celui qui a payé. Et ce sera une grande fête et Mohammed sera très fier. Il y aura un *zikh*, une danse religieuse pour les hommes, qui dure presque toute la nuit. C'est ce que Abd el Bassir avait promis au cheikh s'il lui venait un garçon. Maintenant, il doit s'exécuter. Mais Mouftah et Azouz sont en prison à Alexandrie. Est-ce qu'on peut faire la fête sans eux ? Ils voulaient partir en Libye. Ils ont pris une voiture, tous les six, jusqu'à la frontière, et puis ils ont marché avec un guide, pour passer clandestinement. On les a attrapés, on leur a pris tout leur argent. Ils vont être six mois en prison. Un d'eux s'était fait mal à la jambe et il a dit qu'il allait chez quelqu'un à Matrouh. On ne lui a pris que vingt livres et on l'a laissé. C'est lui qui est venu raconter les nouvelles. Mouftah est déjà parti en Libye avant cette année. Il ramène de l'argent, il épouse une autre femme, il n'a plus d'argent, il emprunte, il retourne en Libye. Il a eu déjà quatre femmes, deux sont avec lui. Elles ont

chacune des enfants, elles ont chacune une chambre dans la maison. Il y a la noire, il y a la claire. « Toutes aussi bêtes l'une que l'autre, dit Abd el Bassir. Est-ce qu'il sait choisir, il aime les femmes et c'est tout. »

Pourtant, c'est un artiste, il a une flûte qu'il a payée vingt-cinq piastres au marché, il y a quinze ans. Il l'a toujours avec lui. Il joue sans reprendre son souffle, qu'il arrive à prendre avec le nez. Il est très drôle. Il veut épouser toutes nos amies. Il vient emprunter une livre. Il la rend puis en emprunte deux, parce qu'il a des invitées, une de ses belles-mères.

Et voilà, maintenant il est en prison. Ses frères doivent tous se mettre ensemble pour payer les cent livres. Et les deux femmes et les enfants doivent se débrouiller, un peu de beurre, des œufs, quelques lapins, mais ce n'est pas facile ! « Il paraît qu'ils sont tout en haut de la prison et qu'on ne peut même pas les voir. » Pourtant les frères ont fait le voyage jusqu'à Alexandrie. Ils ne laissent pas tomber un des leurs, même s'il a tort.

Abd el Bassir raconte : « Prie le prophète », et il s'arrête un moment comme chaque fois qu'il raconte quelque chose d'important. « Cette fille est mariée, c'était quelques jours avant votre arrivée. Son mari est donc entré dans la chambre avec la sage-femme. Elle lui a montré comment mettre ses doigts, ses deux doigts dans le vagin de sa femme. Il était pressé, déjà tous les hommes tapaient le volet et criaient derrière la porte. Pour ne pas être battu par eux, il fallait que la sage-femme leur montre vite le mouchoir plein de sang. Comment il a fait ça, on ne le sait pas. Mais certainement trop vite, comme une bête, en tous cas le sang est venu et ne s'est plus arrêté... un litre, deux litres. On a dû appeler le docteur qui leur a dit qu'on ne faisait plus des choses pareilles. Mais il savait bien que ce serait la même chose au prochain mariage.

» Moi, dit Bassir, à mon mariage je n'ai pas voulu me dépêcher et ils m'ont battu. Mais c'est péché de lui faire si mal, de la brusquer comme ça. Et comment leur faire comprendre. Pour ma fille, j'ai eu peur, j'ai envoyé sa mère qu'elle les engueule et qu'elle les fasse patienter. Alors, quand le sang de cette fille s'est mis à couler sans s'arrêter, elle a commencé à crier : « Je veux rentrer chez mon père, je ne veux pas rester là », et elle bougeait comme une folle. Elle est restée dans cet état plusieurs jours. Aussi, ils ont pensé qu'on lui avait jeté le mauvais œil. Ils sont partis chez l'homme qui défait les mauvais sorts. C'est assez loin. Il lui a écrit un papier, un grand papier, du coude jusqu'au bout des doigts. Il l'a emballé dans du fer blanc, il a dit des mots spéciaux et ils sont repartis. Depuis ce jour-là, elle va bien.

» Une fille brune ? Une peau foncée, mon Dieu, non, pourquoi on l'épouserait, ici on aime les peaux blanches. Regarde Mona, la fille d'Ali : elle est gentille, elle travaille bien, on peut compter sur elle, elle ne vole pas. Eh bien, c'est son heure, quelqu'un devrait déjà l'avoir demandée. Mais non, personne ne la veut. J'essaie, je cherche quelqu'un pour elle, je leur

dis : elle est bien cette fille. Ils me répondent « non », ils me rient au nez. Il y en a même un à qui j'ai dit : « Ecoute, je te prête de l'argent, celui-ci te donne trois livres, celui-là deux, et tu auras bientôt vingt-cinq livres, tu pourras l'épouser, ça ne sera pas cher pour elle ». Mais, même lui ne veut pas. Et pourtant il ne vaut pas une piastre, celui-là. Je me demande ce qu'il espère, on lui avait trouvé les deux chambres où il aurait pu vivre. Il ne veut pas. Mais aussi ils n'aiment pas le père et chez eux, il n'y a rien pour s'asseoir. Alors qu'est-ce qu'il ferait, le fiancé ?

» Parce que le jeune homme va chez le père de la fille pour boire le thé ; il regarde par ici, par là, à l'est, à l'ouest, pour essayer de la voir. Il y retourne une deuxième fois, il voit si on lui donne bien à manger, si le père est assez riche pour lui — et peut-être encore une troisième ; cette fois alors, il doit lire ou dire la sourate du Coran pour le mariage. Il donne une somme d'argent au père qui remet la même chose à peu près et qui va acheter les meubles...

» Mes filles à moi, elles sont belles ? Non pas du tout, c'est pour leur père qu'ils viennent, dit Abd el Bassir.

» Mais c'est triste pour Leila, la fille d'Ali, je suis triste pour elle, je l'aime bien. Non, non, ne te fâche pas, surtout pas. C'est sa chance, c'est son destin. Est-ce qu'on se fâche du destin ? Et ma fille Zeinab elle est promise à son cousin Deif, d'autres sont venus pour elle, mais qu'est-ce que je peux faire si elle n'épouse pas son cousin, tous mes frères sont contre moi. L'autre jour, il a voulu venir à la maison quand Zeinab était seule, elle a refermé la porte, en la claquant. Quand on a su ça, sa mère voulait tout de suite aller les engueuler. Je lui ai dit : non, attends. Mais ce garçon n'est pas bien, il se croit supérieur aux autres. Il ne plaît pas à Zeinab mais elle ne dit rien. Seulement, elle pleure de temps en temps. Nous lui avons défendu de revenir à la maison, avant qu'il apporte l'argent pour le mariage. Nous non plus, nous ne l'aimons pas beaucoup.

— Mais alors, ne le faites pas ce mariage.

— C'est impossible, dit Abd el Bassir, c'est son cousin, on ne peut quand même pas avoir toute la famille contre nous. Enfin, on demandera beaucoup d'argent et comme il ne pourra pas en trouver, on espère qu'il se décidera pour une autre ou bien encore, qu'elle l'épouse six mois, et qu'ils se fâchent (parce qu'il la battra) et on reprendra notre fille et on la donnera à un autre. »

Un autre jour, Deif me parle : « Les filles brunes, on ne les épouse pas, dans le village. Zeinab, tu sais, c'est ma cousine, mais si elle ne l'était pas, je ne la prendrais pas.

— Mais alors, si elle ne te plaît pas, ne l'épouse pas.

— Comment ? dit-il, fâché. C'est ma cousine, est-ce qu'on peut laisser sa cousine ? Cet été, si Dieu le veut, quand on aura vendu nos tomates, je vais l'épouser avant de partir à l'armée. Si Dieu le veut, quand vous reviendrez, vous la trouverez chez moi, Zeinab. »

Voilà où en sont les choses et nous qui aimons cette Zeinab. Personne n'est content mais il faut le faire. C'est le devoir. Nous ne savions pas que tout cela n'était que paroles.

Et puis Deif n'est pas parti à l'armée. Un jour qu'il avait un peu d'argent parce qu'ils avaient vendu leurs champs de tomates, il est allé chez Abd el Bassir pour lui demander Zeinab et pour lire la Fatha. Abd el Bassir a dit : « Non, je ne donne pas ma fille pour deux cent cinquante livres ». Zeinab pleurait dans son coin, dans une chambre. Garia, la femme d'Abd el Bassir le pinçait discrètement pour qu'il ne la donne pas. « Et puis j'ai encore besoin de ma fille. Qui ira nous chercher l'eau, qui fera le travail de la maison ? » Alors Deif s'est fâché. Le jour suivant Abd el Bassir était presque d'accord pour la donner. Toute la semaine ils ont discuté, et puis tout à coup un jour ils se sont tous fâchés. Deif cognait contre la porte d'Abd el Bassir qui ne voulait plus ouvrir. Ils étaient déchaînés. Et il est parti avec ses frères. Ils ont fait le tour du village et sont allés demander une autre cousine en mariage. Sa famille était d'accord et le mariage s'est fait très vite. « Elle est vilaine, a dit Abd el Bassir, elle a des boutons aux jambes, et puis il la battra, enfin tant mieux, on en a fini avec lui. Et j'en connais un autre. Je lui ai déjà promis Zeinab, mais pas pour maintenant. Elle est jeune et travaille beaucoup, elle aide sa mère. Il faut que ses sœurs grandissent. Chez nous, personne ne reste sans rien faire, les petites gardent les moutons, Samra trait la *gamoussa* (la bufflesse) et la mère va aux champs. »

Un matin, Abd el Bassir et Garia ont trouvé leur chameau mort dans l'étable. Ça coûte au moins trois cents livres, un chameau. Ils n'ont rien dit à personne. A la *ezba*, ils auraient dit : « Oh, il a perdu beaucoup d'argent », et il y aurait eu plein de discussions, beaucoup de paroles. Ils ont attendu le soir, ils ont fait venir une voiture pour l'emmener, pour l'enterrer loin du village. Abd el Bassir a pensé que c'était parce qu'il avait fâché Deif. Les autres aussi l'auraient dit. Il ne faut pas faire parler les gens. Maintenant Deif est malade, son mal monte du ventre au foie, redescend vers les hanches. Il crie beaucoup. Le médecin a dit que c'était une pierre dans les reins. Il a fait une piqûre, a donné des pilules, il va un peu mieux, et puis, ça recommence. Ils ont fait venir le cheikh qui lit dans le Livre. Il est maigre et très petit. Il a ouvert le Livre, a regardé Deif et lui a dit : « Tu as marché sur un cadavre, sur de la viande morte, sur un homme. Depuis ce moment-là, tu sens ton mal. » Alors Deif a raconté, il a dit : « C'est vrai, un soir nous sommes partis avec Abd Allah, nous voulions pêcher là-bas, au grand canal. Quand je me suis assis au bord de l'eau pour pêcher, mon pied a tapé quelque chose et j'ai vu un officier, avec ses habits, mort, sous ma *galabeya*. J'ai eu très peur. Nous avons fui : déjà les gens du gouvernement le cherchaient. Il ne fallait pas qu'on nous voit, on aurait pu penser que nous l'avions tué. Nous avons couru et nous sommes arrivés à la *ezba* en tremblant ». Le cheikh lui a dit : « Tu aurais dû venir

tout de suite faire un talisman, un porte-bonheur, chez moi. Maintenant que peut-on faire ? Je vais te mettre de l'encens, mettre de l'encens dans ta maison, te passer les mains sur le corps. Ça ne te sert à rien d'aller à l'hôpital, les médecins ne peuvent rien à ça. Ce n'est pas une pierre. » Le lendemain, ils ont quand même fait chercher une voiture pour l'emmener à l'hôpital du Fayoum. Ils ont parlé du foie. Maintenant, il a l'air mieux. Sa femme est gentille, mais il la bat.

« Abd el Bassir, qu'est-ce que tu penses de l'honneur ?

— Prie le prophète. » Ses yeux sont vifs et suivent ses mains qui expliquent tout, qui vont de l'est à l'ouest, du village aux champs pour que nous comprenions bien. « Comme je garde mes moutons, je garde mes filles. Oui, j'ai huit filles. Est-ce que je ne dois pas m'en occuper ? Je les regarde, quand elles sont dans les champs, je vois si elles n'ont pas un œil qui va par ici, un autre qui va par là. Si, alors je vois quelque chose, je lui dis : « qu'est-ce qu'il te prend, qu'est-ce qu'il se passe ». Je la fait rentrer, j'essaie de savoir et s'il y a vraiment quelque chose, je la tue. Mais si c'est sa mère qui la voit, et que je ne le sais pas, c'est elle qui s'en occupe. Elle fait venir une femme. Elle lui donne quelque chose et elle fait descendre ce qu'il y a dans son ventre, sans que je le sache.

— Elle peut faire ça sans que tu le saches ?

— Oui, elle peut. Si elle peut faire ça sans que Dieu ait voulu que je le sache et qu'elle a réussi, alors c'est bien, je n'ai rien à dire. Voyons maintenant quand un homme veut la prendre et l'épouser. Chez nous, on doit montrer le mouchoir. On rentre dans la chambre et l'homme doit mettre ses deux doigts pour voir si elle est vierge. On sait donc qui elle est et lui aussi est connu. Sa mère est avec elle. Si sa mère est intelligente et qu'elle a fait ce qu'elle devait faire avec l'homme qui va prendre sa fille et qu'elle lui a dit la chose, l'opération est ce qu'elle est, mais moi et toi nous sommes devant Dieu. Nous en sommes là, moi et toi seuls devant notre Seigneur, alors s'il te plaît, ne fais pas de scandale. Alors ils prennent un peu de mercurochrome ou du sang de pigeon et juste avant de mettre ses doigts dedans, il les frotte contre le pigeon ; quand il les pose sur le mouchoir, le mouchoir est rouge et on peut le montrer. Ils font ça au lieu de l'honneur... » (Il rit bien, il imite les cris du mariage, il tape des mains).

« Et voilà tout est arrangé. Si l'homme l'a prise, qu'il a rentré ses doigts et que le mouchoir est sorti, les gens peuvent dire ce qu'ils veulent, ça n'a plus d'importance. Mais si tout à coup, l'homme se fâche et qu'au bout de quelques mois, il ne la veut plus, qu'il lui dit : « Va-t-en fille de la religion de ta mère, je ne veux plus te voir — par le divorce je vais me remarier », et il veut en prendre une autre : « Est-ce que j'ai vu le monde, moi ? J'en ai pris une qui n'était pas vraie. »

Abd el Bassir joue tous les rôles, comme si l'homme lui parlait à lui et qu'il répondait : « Comme si, quand on en prend une comme ça, on ne voyait pas le monde, ce fils de chien mais t'en as une de bonne

femme, c'est tes doigts qui eux vont te donner le monde ? Tu ne peux pas dissimuler leur faute, tu ne peux pas supporter ? — Non, celle que j'ai prise, c'est une femme, pas une fille.

» Alors, il la rend à ses parents et il en épouse une autre. Les parents de la femme sont très tristes : ni ils peuvent la marier puisqu'on l'a su, ni ils peuvent la tuer, ils ne savent plus que faire. Ils ne peuvent plus la tuer puisqu'on a su l'histoire. Enfin, si le marié la garde, il n'y a plus de problèmes.

» Il y a une histoire qui est arrivée il y a bientôt cinq ans à Abadeïa, le village d'à-côté. C'était une jeune fille, qui marchait toujours partout, qui regardait par ici, qui regardait par là, qui se faisait voir de tous les côtés. Sa mère, un jour, a trouvé quelque chose dans son ventre. « D'où m'as-tu apporté ça, fille de chien, que ta maison s'écroule ! » La fille répond : « Je l'ai eu et voilà ». La mère : « Bon alors, viens. Oh fille de chien, je vais devenir folle, je vais te tuer. » Et puis, elle s'est débrouillée, elle a fait descendre le bébé. Il était déjà un peu grand, elle l'a enveloppé et l'a jeté. Elle a gardé sa fille pendant une semaine à la maison en disant qu'elle était malade. Personne ne l'a vue. Quand elle était guérie, elle l'a fiancée et elle l'a mariée. Voilà, les femmes intelligentes. Et, en plus, elle a eu un bon mari. Il est encore avec elle, maintenant.

» Par exemple, moi je suis marié avec ma cousine, qui est plus économe que moi, elle me dit : « Ne reste pas dehors le soir, ne dépense pas de l'argent inutilement. Tu dépenses toujours, tu ne penses pas qu'on a des filles, qu'on doit les marier. — Mais non, je dis, qu'est-ce que je dépense plus que mes cigarettes ? — Tu dépenses beaucoup. — Mais je ne vais chez personne, où est-ce que je dépense ? » Elle me dit : « Attention, nous avons dix filles, chacune va prendre cinq cents ou six cents livres. Moi je donne un peu, mais toi aussi de ton côté tu dois donner. »

» Elle, elle a son avoir, de ses lapins à ses poules, des œufs, du beurre qu'elle vend, des oies, des canards, elle remplit la maison de biens. Et moi je n'ai rien à voir dans cet argent. Elle achète des écharpes à ses filles, des colliers, des bracelets, elle leur paie une serviette de toilette, etc., et elle me dit, par exemple : « tu as de l'argent pour des *galabeyas* aujourd'hui ? » Je réponds : « non et toi, tu en as avec tes œufs, ton beurre. — Non, c'est à toi à payer, tu en as de l'argent, le vendeur de tissus est là, devant la maison, fais-vite, tu vas laisser tes filles nues ? »

» Alors, qu'est-ce que je peux faire, je dois aller emprunter si je n'ai pas. Les *galabeyas* c'est à moi à les payer, même si elle a de l'argent à elle.

» Venons-en à ma fille qui va se marier — (il jure) — « sur le divorce », moi je ne lui donne pas des assiettes. Chez nous, quand une fille entre dans le mariage, elle doit avoir un service d'assiettes, des verres et c'est sa mère qui lui apporte ces choses. Non, moi je ne

donne rien de tout cela. Je donnerais des verres et des assiettes pour qu'elle aille manger avec d'autres, loin de moi ? Sa mère, alors, sort et ramène les assiettes, les verres, le *babour* (réchaud à pétrole), les lampes et tous les petits objets, et moi je sais que c'est quand même mon argent. Et puis, c'est fait, on a tout apporté. Je lui dis au mari : « viens, ô garçon, viens ». On prépare un papier et quelqu'un écrit toutes les choses qui sont là — compte les assiettes, compte les coussins, les oreillers, le lit, les lampes, les cuivres, compte tout, n'oublie rien. Et puis, viens signer et il signe. Et un jour, s'il est serré, s'il a besoin d'argent, il prend une casserole et va la vendre au souk ; peut-être qu'elle est même d'accord aussi. Si elle lui dit non, il ne peut pas aller les vendre, mais elle, elle est contente, il va lui rapporter à manger, avec ces choses. Le prochain souk, il vend ses pracelets pour les pieds, il finit par vider la maison. Et alors, s'il veut la renvoyer, il lui dit : « est-ce que ton père t'avait donné quelque chose, fille de chien ? » Nous, à ce moment, on va au gouvernement, je prends ce papier et je vais au poste de police. Tout ce qui est écrit sur le papier, l'officier lui fait rendre, malgré les yeux de sa mère. Ils nous font rentrer dans une chambre tous les deux. Il juge et décide de la somme d'argent que je ramène avec moi. Mais si la femme part parce qu'elle est fâchée de lui, alors je ne peux rien reprendre de ce qui est écrit sur le papier.

» Et puis, il y a des hommes, des fils du croissant, qui sont bons et honnêtes et qui ne vendent jamais des choses de leurs femmes. Et si moi, je vois que mon beau-fils est intelligent et qu'il ne vend rien de ce qu'ils ont, quand ma fille va accoucher, je dis à ma femme, cours vite, ô bonne femme, prends Quimeya avec toi, porte ces choses avec elle, prends du sucre, du thé, tue une oie — est-ce que je ne suis pas son père ? Et chaque fois qu'elle accouche, si son mari est honnête, on lui envoie la même chose. »

Abd el Bassir raconte l'histoire de Chagara, une forte femme de la *ezba*. « Abd el Sattar, c'est mon frère aîné. On vivait encore tous ensemble dans ce temps-là, avec mes autres frères et ma mère, une même *tableia*. On mangeait tous sur la même petite table. On l'avait donc marié, il s'est marié bien avant nous tous. Il est plus vieux. Parce que mon père avait épousé une femme qui était partie et qui lui avait laissé deux enfants, et puis il a épousé ma mère, elle a eu deux enfants, Abd el Sattar et un autre ; mon père en a voulu une autre et ma mère est repartie dans sa famille. Il a eu deux filles avec l'autre et il a dit : « Oh, qu'est-ce que c'est que cette femme qui ne me donne que des filles ». Il est allé rechercher ma mère, il a eu cinq enfants d'elle et onze de l'autre. Un jour alors, nous avons préparé le mariage d'Abd el Sattar. Il a pris Chagara (l'arbre). Cette femme qui parle fort et qui danse si bien dans les mariages. Elle a du caractère. Abd el Sattar, il est marié de « dessous la terre ».

— Quoi ? Sous la terre, qu'est-ce que ça veut dire ? »

Sourire, moment d'intimidation et puis voilà :

« On l'avait marié, on avait tué un veau. Il était entré dans la chambre, on avait sorti le mouchoir et puis ils étaient restés les deux dans leur chambre, dans notre maison à tous. Le matin, Chagara est sortie en pleurant : « je veux rentrer chez moi, je ne veux plus rester ici. — Et pourquoi ? — Abd el Sattar est malade, je ne sais pas ce qu'il a, je veux rentrer. »

» Elle a crié, elle a pleuré, on commençait à l'entendre de loin. On lui a dit : « Ecoute, reste encore une nuit, ne nous rends pas ridicules dans tout le village. » Elle est donc restée. Le matin, elle pleurait toujours. « Je ne veux pas rester, votre frère, c'est une femme, il ne me fait rien, je veux partir. » Les gens commençaient à entendre. Le troisième jour, elle n'en pouvait plus. Alors ma mère a pris Abd el Sattar et est partie dans sa famille. Elle pleurait elle aussi, son honneur était blessé, et c'était celui qu'elle préférait de tous ses fils. Dans son village, elle est allée voir — celui qui a le Livre —, il a ouvert son Livre et lui a dit : « Ton fils a eu quelque chose, ou quelqu'un qui lui a fait peur. Ou encore, il a eu le mauvais œil sur lui. Donne-moi cinquante livres et on essaie de faire quelque chose. Je viens avec toi, on le fait rentrer dans sa chambre, on lui prépare des parfums, on le met par terre sur un coussin, les jambes levées contre la paroi. Il sera seul et il attendra. Une femme sortira du sol. Si cette femme lui fait peur et qu'il n'ose pas la regarder, il ne guérira pas. Si, au contraire, il la voit et veut la prendre, il aura des enfants et sera heureux avec Chagara. Mais, à partir de ce jour-là, il faudra que le lundi soir et le vendredi soir, il soit toujours seul, dans sa chambre. Ce sera les nuits pour sa femme de dessous la terre. »

» Ils rentrèrent et tout fut fait comme on avait dit. Le lendemain, on appela Chagara qui était retournée chez son père et elle passa la nuit avec lui. Le matin, elle est sortie de sa chambre, elle avait l'air contente. Elle a dit à « l'homme du Livre » : « Tout va bien, tu peux rentrer. Je reste avec Abd el Sattar. »

» Depuis ce jour-là, ils sont heureux, ils ont maintenant des enfants, qui eux en ont aussi ; mais jusqu'à maintenant, la nuit du lundi, et la nuit du vendredi, elle n'entre pas dans sa chambre, il y reste seul. Elle n'en est d'ailleurs pas fâchée, elle sait que cette autre femme n'est qu'un rêve, et elle tient à son mari.

» Cette histoire arrive encore, seulement les filles maintenant sont souvent jeunes quand elles se marient et surtout, elles sont plus timides que Chagara. Aussi, elles attendent sans rien dire, et puis ça vient ! A Abadeïa, le village d'à côté, il y a aussi un homme qui arrange ces choses, les petit « nœuds ». A moi aussi, dit encore Abd el Bassir, ça m'est arrivé. Avec Gazia, ma bonne femme, on est restés onze jours avant que ça marche. Mais c'était un petit nœud et ça s'est guéri très vite. Ça se passe comme ça. On va chez l'homme, on est par exemple trois, il prend une tige de fer, il la bouge à droite, à gauche. Il dit des phrases comme : « Qui t'a fait ça ? De quoi tu as peur ? », et avec la tige de fer, il crée un climat de peur. Alors, le malade répond parfois quelque chose qu'il n'a jamais dit à personne. S'il dit le nom d'une

personne, l'homme le répète sept fois avec le fer contre lui, et il lui dit : « Sors de là, sors. Pourquoi restes-tu, sors donc », il crie, il gesticule et puis c'est fini. Il donne un papier à mettre sous la *tœia* (petit bonnet que portent les hommes) ou sous l'oreiller, et on rentre à la maison. Si ça n'arrive pas aux filles, c'est qu'elles savent mieux ce qui se passe. Les mères, les tantes, entre elles, se racontent les choses de la vie, les choses intimes du mariage, les filles entendent, comprennent. Mais, les hommes, eux, ne parlent pas de ces choses, c'est péché. Il y a pourtant des femmes qui deviennent comme folles quand elles se marient. Elles sortent de leur maison, elles crient, on ne peut plus les tenir. Alors, elles partent avec une personne de la famille chez un homme — une sorte de docteur, quoi — elles rentrent donc chez lui — c'est quelquefois un cheikh (titre religieux), alors elles font ce qu'elles veulent, elles crient, sautent, dansent, gesticulent, se lamentent, tout est permis. Il met une pierre près de la tête pour voir si c'est du mensonge ou pas. Si la femme ne ment pas, qu'elle est vraiment malade, elle crie et dit, par exemple : « Non, je ne veux pas rester avec ce mari-là ». Il lui répond : « Ah tiens, bien sûr tu dois y retourner », et il l'engueule très fort. « Je ne vais quand même pas te garder ici, je ne te veux pas. — Oui, garde-moi ici. » Elle est comme en transe et elle commence à dire ce qui ne va pas. « Il n'a pas voulu me donner une *galabeya* verte quand je la voulais, j'ai besoin de ceci, j'ai besoin de cela, et le cheikh lui dit si c'est de la comédie ou non. Et ils s'en retournent à la maison avec quelquefois un papier écrit et on dit au mari ce qu'il doit faire pour qu'elle se calme. Elle ne sait pas toujours ce qu'elle a dit.

» Et les *gamoussas* ? C'est la même chose. Il y a trois jours, notre *gamoussa* avait mis bas. Elle revenait des champs, elle donnait des coups de pied à tout le monde. Elle se ruait contre les portes. On ne pouvait plus l'approcher. J'ai dit à ma fille : « Qui avez-vous rencontré ? » J'ai vu l'oncle Holum et Sabri (par exemple). Alors je vais chez « l'homme du Livre ». Il ouvre son livre et me dit : « Qui lui a jeté l'œil noir ? » et il me donne un papier écrit. A la maison, je fais brûler ce papier avec des phisiens, sortes d'encens. On brûle tout cela ensemble, elle le respire et puis c'est fini. Depuis ce jour-là, elle donne un kilo de beurre par jour. »

GUIMEYA

« Moi, j'ai eu quatorze ventres. A la maison, j'ai encore quatre filles : elles sont petites, elles ne peuvent pas m'aider. Les grandes sont mariées. Trois de mes garçons sont morts, ils étaient déjà grands : j'avais deux jumeaux, ils étaient forts, solides. Un jour, il ont bu du thé dans le magasin de Holum (le frère d'Abd el Bassir qui a un peu de

maïs et du blé qui traîne au fond d'une chambre, c'est son magasin). Ils n'en sont jamais ressortis. Il leur a offert du thé et ils m'ont dit : « Laisse-les donc boire du thé, ils sont bien tes fils, ils sont beaux et grands. Ils sont rentrés plus tard à la maison, ils se sont couchés, ils ne se sont jamais relevés. Holum leur a jeté un sort, mais pourquoi ? Il m'a dit qu'ils étaient beaux, il avait envie d'en avoir des comme ça. Est-ce qu'il voulait leur jeter l'œil noir ? » Depuis ce jour-là, je ne lui parle plus. Dans la même année, un jour, je séchais mon autre fils plus petit qu'eux, il était aussi fort et solide. L'autre frère d'Abd el Bassir est passé. Il m'a dit : « C'est à toi celui-là ? », pour montrer qu'il le trouvait en bonne santé et que j'avais de la chance de l'avoir. A la fin de la journée, j'ai vu son cou raide. Il ne pouvait plus redescendre sa tête. J'ai compris que lui aussi était malade. Le matin, il m'avait dit : « Ha ! c'est à toi ce beau gosse ? » Il lui avait jeté un sort.

— Mais, tu n'es pas allée voir le médecin ?

— Le lendemain, il était mort. Est-ce que le médecin peut faire quelque chose à ces maladies-là ? Il peut donner des pilules pour la diarrhée, il peut remettre un bras cassé, mais dans ces choses-là, est-ce qu'il va connaître quelque chose ?

— Et à Holum, est-ce que tu lui as dit ?

— Oui, je lui ai dit : « Eh Holum, c'est toi le dernier qui l'a vu, qui lui a dit quelque chose, tu lui as jeté un sort ». Il a rit et est passé.

— Tu crois qu'il lui voulait vraiment du mal, qu'il pensait lui jeter ce mauvais sort ?

— Non, il ne le pensait pas. C'est moi qui l'ai pensé tout de suite. Mais il ne faut pas laisser ces pensées te venir. Elles sont venues, qu'est-ce que tu peux faire ? Pour les jumeaux, les femmes m'ont toutes dit : « Mais tu les as enterrés vivants, ce n'est pas possible, ils étaient si bien, hier ». Alors, je suis devenue folle, j'ai couru à leurs tombes. Mon homme m'a dit : « Qu'est-ce qui te prend ? C'est moi qui leur ai fermé les yeux. Il n'y avait plus de vie en eux. Je le sais. »

HOSSEIN

Hossein est beau et sympathique. Mais il ne peut pas se marier encore à cause de son frère aîné. Ce frère s'était marié — un jour, son cousin est venu le voir de loin. Alors, il a dit à sa femme : « Tue vite cette poule pour faire manger mon cousin. » Sa femme a répondu : « Comment, la poule qui me vient de mon père, qui va me faire des poussins bientôt ? Non jamais ». Et elle est retournée chez son père. Lui, a dû emprunter pour acheter des œufs et du beurre. Le lendemain, le père de sa femme n'a pas voulu qu'elle rentre chez elle. A quelque temps de là, les enfants de la *ezba* se sont battus. Parce qu'un des

enfants de la famille du frère de Hossein avait été un peu blessé par quelqu'un de la famille de sa femme, l'histoire prit une tournure spéciale. Tout le village s'est mis de la partie. Sayed a fini par avoir une pierre dans la tête et a dû partir vite à l'hôpital. Tout le reste des gens sont allés à la police. Abd el Bassir avec eux pour apaiser les choses. Ils ont discuté toute une journée. Il a été convenu que le frère de Hossein rendrait les meubles à la famille de sa femme et divorcerait.

Le Fayoum, 1978-1981.

L'EPOUSE DU CADI

THASSAADIT

Thassaadit Medjeber avait quinze ans lorsqu'elle épousa Si Mohand Arezki, un homme de trente-sept ans qui avait déjà été marié. Sa première femme était morte et lui avait laissé un fils.

Thassaadit était née aux environs de 1874 et son mari de 1853. Il faut savoir que l'état civil avait été établi en Algérie par un loi du 23 mars 1882 mais sa constitution s'était opérée surtout après 1890 très lentement et jamais parfaitement, les naissances, mariages, divorces et décès étant considérés davantage comme des actes familiaux que publics¹. L'opération avait pour but de personnaliser les individus, d'en faire des sujets de droits et de permettre ainsi l'application des décrets sur la terre (1873-1887). Rendant possible l'exercice du droit français en matière de propriété, il facilitait la rupture de l'indivision, la dislocation des familles et l'accaparement « légal » par les colons du patrimoine algérien.

Si Mohand Arezki était cadi² et fils d'une grande famille dont on parle encore comme telle dans cette région de Petite-Kabylie où Thassaadit et lui ont vécu... Dhahbia aussi, que le cadi décida un beau jour de prendre comme deuxième épouse. Thassaadit était poétesse, comme un certain nombre de femmes à cette époque-là. Dhahbia l'était aussi et les deux femmes s'affrontaient parfois avec des rimes. Mises en concurrence par la polygamie, elles ne s'aimaient pas. Thassaadit était née à peu près au moment de la grande révolte kabyle de 1871 à la tête de laquelle se trouvaient les frères Mokrani. Elle disait les poèmes épiques racontant les hauts faits de la résistance, la participation des femmes, déjà, à cette lutte. Elle s'est éteinte en 1945 sans avoir revu celui de ses petits-fils

qu'elle préférerait, alors en prison après la répression terrible qui s'était abattue sur l'Algérie. C'est lui qui a recueilli ces poèmes encore vivants dans la mémoire de quelques vieilles femmes et les a traduits du berbère. Il n'est pas possible d'en rendre toute la valeur en français où disparaît de plus le rythme et les rimes. Cependant, nous reste le message d'une femme qui ne s'est jamais résignée à sa condition.

Malika BENMERIEM.

J'ai entendu dire que le cadi va prendre une autre femme.
Qu'il va épouser une sorte de cafard.
Quand il l'a amenée à la maison
Du parfum il n'y en avait point.
Et pour la fête, ils ont égorgé une brebis galeuse.
Le cadi va et vient et dit à Thassaadit :
« Que veux-tu ? »
Elle répond : « Laisse-moi, tu as épousé une nouvelle femme ! »
Il lui dit : « Même si j'avais épousé cent femmes,
Aucune d'elles ne te vaudrait. »

Je suis sur une montagne de brouillard.
Rien ne va plus.
O Dieu, c'est toi le plus grand !
Un homme qui épouse deux femmes n'est pas bon.
Et surtout ne lui découvre pas ton cœur
Car il peut en sortir
Et s'il l'abandonne
C'est ensuite comme faire lever le soleil quand il tombe.
L'homme qui épouse deux femmes, il sucera la moelle de tes os.
Il détruira ta santé.
Et te dira : « C'est toi la meilleure,
O ma chérie aux couleurs de ta ceinture³. »
Jusqu'à ce que Thassaadit perde elle-même la couleur de son visage.
Ah ! que les jours sont noirs !

La nouvelle mariée, Dhahbia, est installée. Chacune des épouses a son jour de corvées ménagères. Thassaadit n'oublie pas, qu'étant la première, elle a droit à des égards.

Quand Dhahbia s'est réveillée tranquillement
Le matin, elle a commencé à tourner en rond.
Elle a fait un repas tel que vous n'en avez jamais mangé de votre vie.
Elle a fait des boulettes de semoule avec des boyaux⁴
Qui se sont durcis dans la marmite.
Ne peuvent les manger que les prisonniers ou les soldats.
Quant à Thassaadit elle est obligée de jeûner.

Le cadî est mort. Thassaadit étant donné le nombre des fils héritiers n'avait droit qu'au huitième des biens qu'elle concéda à ses propres enfants. C'était vers 1920...

Mon cœur coule goutte à goutte
En évoquant le bonheur passé.
Peu se souviennent de lui,
Lui Si Mohand Arezki.
Il s'est envolé comme un oiseau.
C'est que la mort choisit
Et la mort s'est abattue sur lui.
Ses terres qui valent beaucoup d'argent
Ont été partagées en morceaux
Et chacun a pris sa part.
Mais Thassaadit est la plus heureuse.
Ses mains sont vides
Mais c'est elle qui a gardé son parfum ⁵.

NOTES

1. Cf. Ch. R. Ageron, *Les Musulmans algériens et la France*, tome 1 (éd. P.U.F., 1966) et *Histoire de l'Algérie contemporaine* (éd. P.U.F., 1964, Que sais-je ?).

2. Le cadî est l'équivalent d'un juge, d'un notaire, et même d'un officier d'état civil mais il faut savoir que le droit appliqué est musulman, il a donc une fonction en même temps juridique et religieuse.

3. Les femmes kabyles portent une ceinture, sorte d'écharpe qui entoure la taille et qui est faite de laines multicolores.

4. Plat kabyle qui s'appelle Thikourbabinès.

5. Le mot *rovah* (au pluriel *rihas*) signifie : parfum, trace, âme et évoque l'idée de continuité. Thassaadit ici fait sans doute allusion à ses propres fils mais aussi au fait que n'ayant gardé aucun bien matériel, elle avait conservé de son mari ce qui demeure, l'essentiel, l'âme.

FEMMES ET IDENTITE CORSE

Anne-Marie QUASTANA et Sylvia CASANOVA

Peut-on sans risques revendiquer une « identité corse » aujourd'hui, quand on est une femme ? La question est brutale et paraît même scandaleuse à l'heure où cette revendication d'identité mobilise l'ensemble du peuple corse sous des formes multiples dont les plus violentes ne sont que les plus spectaculaires. Pourtant cette question se pose et bien des femmes y ont répondu par la négative, rejetant la « corsitude » comme on brise des chaînes, quittant leur pays comme on fuit une prison, malgré tout ce que cette séparation — qui est aussi bien séparation d'avec soi-même — implique comme déchirement et comme souffrance.

Sans porter de jugement sur leur choix, il faut se demander quelle est cette réalité qu'elles ont fuie, c'est-à-dire quelle est la place des femmes aussi bien dans la société corse traditionnelle que dans celle d'aujourd'hui. Ce n'est qu'à partir de là que nous pourrons, sinon répondre à la question initiale, du moins comprendre comment elle se pose.

Les femmes dans la société corse traditionnelle

Sur la place des femmes dans la société corse traditionnelle circulent bien des clichés en apparence contradictoires. Pour certains, la Corse est le pays où triomphe le machisme, où les femmes sont étroitement soumises à l'autorité et à la surveillance des hommes de leur famille : père, frère, mari. Il n'y a qu'à lire *Astérix en Corse* pour voir que ce cliché est bien vivace, même s'il ne date pas d'hier : dès le XVIII^e siècle

ies voyageurs français ont répandu l'image d'une femme corse « véritable esclave » d'un tyran plein de mépris. Pour d'autres, au contraire, les femmes en Corse « ont toujours commandé ». Ceux-là vont même jusqu'à prétendre que la société corse est une société matriarcale où les hommes ne sauraient prendre de décision sans l'accord des femmes, et où la mère serait la seule autorité véritable au sein du groupe familial. A l'appui de cela on rappelle le rôle joué par les femmes dans les *vendetta*. On évoque aussi le culte voué par les Corses à la *Madona*. L'hymne national corse n'est-il pas le *Dio Vi Salve Regina* ?

Il est certain qu'il y a dans tout cela une part de réalité et que la contradiction entre une image et l'autre n'est qu'apparente.

Une précision s'impose avant d'aller plus loin. Quand on parle aujourd'hui des femmes dans la société traditionnelle corse, c'est presque toujours des femmes des communautés villageoises de l'intérieur qu'il s'agit. Ce n'est pas que les villes de la côte n'aient joué un rôle dans la vie économique et sociale du pays, mais elles étaient peuplées d'une part d'allogènes — Italiens, Français — d'autre part de Corses venus plus ou moins récemment des villages et dont la culture avait été forgée au sein de ces communautés de l'intérieur. C'est pourquoi aujourd'hui la mémoire collective du peuple corse se rapporte pour l'essentiel au mode de vie agro-pastoral des villages de la montagne.

Nous ne reviendrons pas sur les conditions historiques et économiques de la structuration de ces communautés. Rappelons simplement que la société corse traditionnelle s'est structurée autour du groupe familial et d'une communauté villageoise tissée du réseau d'alliances et de parentés de chaque groupe. Ce qui fait la force d'une communauté face aux ennemis de toutes sortes venus de l'extérieur ce sont les liens de solidarité tissés entre chaque groupe : que l'un vienne à s'affaiblir et c'est tout le réseau d'alliances qui est bouleversé, c'est toute la communauté qui est en danger. C'est pourquoi sans doute ce qui prime pour la société corse c'est la cohésion, la force du groupe familial et l'autorité de celui qui le représente à l'extérieur : le chef de famille. Dans ce système l'individu isolé n'a aucun poids, n'existe pas. Un proverbe dit : *Un tizzonu solu face pocu focu* (Un seul tison fait peu de feu). Chacun a son rôle à jouer au sein de ce groupe, et n'a de valeur que dans la mesure où il le joue convenablement. Et les institutions concourent toutes à maintenir chacun à sa place, sous l'autorité du chef de famille.

Le chef de famille, c'est l'homme. Tous les dictons le disent à satiété, toutes les mères le rappellent à leur fille. Et les lois sont là pour sanctionner ceux qui l'oublieraient.

Dans son ouvrage *L'honneur des femmes en Corse du XVIII^e siècle à nos jours*¹, Madeleine Rose Marin-Muracciole montre comment le droit coutumier, souvent renforcé par la législation gouvernementale — gênoise, française ou paoline — institue cette soumission totale en particulier des femmes, à l'autorité du chef de famille : le père, ou le mari. Nous en rappellerons ici les éléments les plus marquants.

— Pour se marier garçon et fille ont absolument besoin du consentement paternel : pendant longtemps il n'est pas question de « majorité » des enfants. Et le père peut fort bien les marier sans même qu'ils soient présents à la signature du contrat. Si le père est mort, le frère aîné ou les oncles paternels le remplacent. Devenue veuve la femme retombe sous l'autorité de sa famille paternelle et ne peut se remarier sans son autorisation. Il pouvait arriver que le prétendant, pour forcer le consentement du père « enlève » la jeune fille. Dans ce cas le père n'avait guère de choix : soit il consentait au mariage offert en « réparation », soit il tuait la jeune fille déshonorée et son ravisseur — et déclenchait la *vendetta* de la famille du jeune homme. Pour éviter que soit ainsi bafouée l'autorité paternelle, Pascal Paoli condamnait à mort le ravisseur sans qu'aucune réparation fût envisageable : de l'avenir de la jeune fille « déshonorée » il n'en était pas question. Seules compétaient l'autorité et la puissance paternelle qu'il fallait défendre.

— Tout aussi significatives sont les lois qui, dans la société traditionnelle, condamnaient l'adultère. Non seulement le mari pouvait se faire justice lui-même — sans que les tribunaux aient à intervenir — mais l'homme qui avait commis l'adultère avec une femme mariée était lui aussi condamné à mort. Il n'échappait à cette sentence que s'il pouvait montrer que la femme mariée en question n'était pas de mœurs irréprochables. Comme le souligne Madeleine Rose Marin-Muracciolo, ce qui est condamné c'est l'injure faite au mari, injure si grave qu'elle exige le prix du sang — comme pour le séducteur d'une jeune fille.

Certes toutes ces lois sont aujourd'hui caduques et elles ne témoignent que partiellement de ce que fut la réalité des femmes dans la société traditionnelle : du vécu quotidien, des rapports individuels elles ne disent rien. Mais dans la mesure où elles ont été forgées par la société corse elle-même, ce qu'elles disent est essentiel : elles disent que pour la communauté les femmes n'ont que le droit d'obéir à leur père, leur frère, leurs oncles, leur mari — à l'homme ; elles disent également que la liberté des femmes est une menace grave pour l'honneur du groupe, c'est-à-dire pour le maintien du rapport de forces au sein de la communauté. Cela est attesté aussi par le fait que quand une fille est séduite, ou quand une femme trompe son mari, le qualificatif *curnudu* est attribué non seulement au mari trompé, mais à tous les hommes de sa famille, de même qu'au père et aux frères de la fille séduite. Or on sait ce qu'un tel qualificatif contient de dérision. Comment se faire respecter, soi et les siens, quand on passe pour *curnudu* ?

Cela explique en partie que jusqu'à aujourd'hui encore, la « protection » de la vertu des femmes ait été une affaire familiale mobilisant non seulement le père et la mère, mais aussi les frères, les oncles et les cousins. Comme le souligne Ravis Giordani ², la pureté des femmes et la virilité des hommes sont les vertus cardinales qui régissent les rapports des deux sexes dans la société traditionnelle. Mais qui dit virilité dit puissance, c'est-à-dire aussi capacité de protéger les femmes de son groupe des autres hommes. Ce n'est pas pour rien que *curnudu*

sous-entend aussi une certaine déficience sexuelle de l'homme auquel il est appliqué.

Cela ne veut pas dire pour autant que pour protéger les femmes du déshonneur, on les enfermait. Elles travaillaient au jardin, participaient aux moissons et aux cueillettes (olives, châtaignes, etc.), se retrouvaient à la fontaine et au lavoir, partaient vendre poissons, fromages ou produits de la récolte dans les villages voisins, etc. Mais toutes ces sorties étaient liées à une tâche à accomplir dans le domaine qui lui était réservé. Car la société corse était basée sur une stricte séparation des sexes, tant dans la division du travail que dans l'organisation même de l'espace villageois : ainsi les femmes occupaient la fontaine, les *piazzette* devant les maisons, les jardins ; les hommes se retrouvaient sur la place centrale et d'une manière générale dans tous les lieux qui concernent la vie publique — champs de foire, cafés, etc. A l'église même, chaque sexe se place de part et d'autre de l'allée centrale : c'est une habitude encore vivace aujourd'hui.

Dans les maisons, ce sont les femmes qui portent toute la responsabilité de la gestion familiale. Si les proverbes misogynes abondent, on en trouve aussi beaucoup qui soulignent le rôle essentiel des femmes dans la prospérité de la famille. Mais il faut approfondir davantage sur ce rôle des femmes au sein de la famille corse, puisqu'aussi bien c'est là que se joue l'essentiel des rapports entre les sexes.

Rappelons tout d'abord que la société corse valorise plus que tout les liens de sang : en dehors de sa famille l'individu n'existe pas. En Corse on ne vous demande pas « Qui es-tu ? » mais « De qui es-tu ? » — c'est-à-dire « de quelle famille es-tu ? ». Et les liens affectifs unissant les membres d'une famille en sont d'autant plus forts. Un proverbe dit : *Gira monti, gira castelli, maritu trovi, micca frateddi* (Parcours monts et châteaux, tu trouves un mari, mais pas de frères). C'est sans doute pourquoi en Corse on préfère se marier entre cousins : l'Eglise a eu beau faire, elle n'a pu enrayer cette tendance à l'endogamie. Il est vrai que, pour une femme surtout, il valait mieux être mariée à un cousin plus ou moins proche, car l'usage voulait qu'elle vive dans la maison familiale de son époux. Elle entraînait donc en étrangère dans une famille unie par des liens affectifs puissants. Il n'est pas nécessaire de s'étendre sur ce que pouvait être sa vie : ce sont des situations trop connues sous toutes les latitudes pour qu'on s'y attarde. Mais elles étaient aggravées en Corse par le fait qu'en dehors des liens du sang, rien n'a de valeur : l'« étrangère » n'est rien et bien des femmes se rappellent que dans leur belle-famille, on le leur a souvent fait sentir. Il est significatif que, dans le droit coutumier, la veuve retombe sous l'autorité de ses parents : il n'y a pas « d'adoption » par la famille du mari. Tout se passe comme si le lien conjugal n'avait pas de réalité. Et l'on voyait peu, jusqu'à une époque assez proche, mari et femme ensemble en dehors de leur maison. La relation époux/épouse est empêchée par une double séparation : séparation des sexes, séparation par le sang. Le mariage est une association dont le seul but, la seule raison, est la procréation d'enfants.

Et en fait la femme n'est rien tant qu'elle n'a pas d'enfant. Bien des femmes corses racontent que leur situation a changé vis-à-vis de leur belle-famille du jour où elles ont eu des enfants, et particulièrement un fils. Car même si un proverbe dit qu'une « belle famille commence par une fille », on n'en souhaite pas moins aux jeunes mariés « Sept garçons et une fille ». Car c'est par les hommes que se continue la *sterpa*, la souche familiale.

Mère d'un fils — et bientôt de plusieurs, car plus la famille est nombreuse, plus elle est forte — la femme corse va trouver dans ce rôle ce que certains appellent sa « revanche ». C'est en effet à elle qu'incombe le soin d'élever et d'éduquer les enfants : dans la division sexuelle du travail, elle règne à l'intérieur de la maison, cependant que l'essentiel de l'activité de l'homme se situe à l'extérieur. Dans l'enfance de l'homme corse c'est l'image maternelle qui prédomine, et la relation mère-fils devient la relation privilégiée. (Notons d'ailleurs que les rapports frère-sœur participent dans une certaine mesure de cette relation — ne dit-on pas d'un pauvre malheureux qu'il est « orphelin de père, de mère et de sœur aînée » ?) Le père, absent physiquement, l'est aussi symboliquement et Ravis Giordani² souligne que dans la famille corse on voit se dégager « un triangle œdipien particulier : celui d'une famille dans laquelle le fils l'a emporté sur le mari de la mère, avec la complicité de celle-ci ».

Ce culte de la mère qui se retrouve dans toutes les sociétés méditerranéennes est particulièrement fort en Corse. C'est ainsi qu'en proclamant leur indépendance, les Corses instituèrent non une république — ce qui aurait été conforme à leur constitution — mais un royaume dont la reine était la Vierge Marie ; Pascal Paoli, le chef de l'Etat, n'était que « général de la patrie ». Ceci témoigne moins de la religiosité des Corses que de la place occupée dans leur univers symbolique par la « mère universelle ».

Dans son essai, *Les Corses entre l'insularité et l'exil*³, le professeur Giudicelli souligne ce fait que, n'accédant jamais à la symbolique paternelle l'homme corse, comme la plupart des hommes de l'espace méditerranéen restera toute sa vie un « vieil enfant », un fils dont l'épouse ou la sœur jouera le rôle de la mère. Ce que cela implique comme dépendance des hommes vis-à-vis d'elles, les femmes corses le savent bien, elles qui y voient encore bien souvent la preuve de leur « pouvoir ». Mais en réalité, s'agit-il bien d'un pouvoir ?

Pendant toute leur jeunesse, aussi longtemps qu'elles demeurent dans la maison paternelle, les femmes corses reçoivent une éducation stricte qui vise à leur faire intérioriser les valeurs masculines : on leur inculque la prééminence de l'homme en tout, on leur apprend qu'elles doivent soumission et obéissance à leur père, leurs frères et leur futur époux, on leur rappelle que de leur conduite dépend la honte ou l'honneur de la famille. De la relation mère-fils elles ne retirent pas grand-chose, sauf de pouvoir prendre le relais de la mère quand le besoin s'en fait sentir ; du moins y voient-elles se manifester la prééminence masculine. Si leurs rapports affectifs avec leurs frères et leur père sont très forts,

elles savent que tôt ou tard elles quitteront leur famille pour aller vivre avec des étrangers. Nous avons vu ce qu'il en était de la jeune épouse dans la maison de son mari.

Il est donc absurde de dire « les femmes ont toujours commandé » en Corse. C'est là une vision d'homme, et de fils : les femmes qui s'en emparent ne font que se conformer à ce que les hommes attendent d'elles, une fois de plus. Si la mère domine à l'intérieur de la maison, c'est dans le rôle qui lui a été dévolu par la société patriarcale, et elle ne maintient son pouvoir qu'en ne sortant jamais de ce rôle. C'est ainsi que c'est elle, « l'étrangère », qui transmettra à ses enfants les valeurs de la famille de son mari, les traditions de la *sterpa*. Elle compte si peu, en tant que personne, que le mari peut très bien l'obliger à élever avec ses enfants ceux qu'il a eus avec une autre femme, même après le mariage. Cela s'est vu plusieurs fois dans les villages, et si elle refuse, elle encourra le blâme général : les enfants de l'homme sont de la *sterpa*, ils ont donc leur place dans la maison de leur père, et l'épouse a le devoir de les accepter. Inutile de dire que l'inverse serait inimaginable.

De plus, dire que la mère « commande » dans la maison, c'est bien une vision de fils, car c'est occulter totalement la présence du père dans cette maison. Certes l'essentiel de l'activité masculine se passe au-dehors, mais aux heures de repas, à la veillée, le père est là et joue son rôle. Il n'y a pas pour les femmes corses de « lieux réservés » où elles puissent être elles-mêmes : constamment sous les regards des hommes, elles ne peuvent échapper à ce qu'ils attendent d'elles.

En fait, si le pouvoir des mères — et donc dans une certaine mesure des femmes — est important en Corse, il doit passer par l'intermédiaire d'un autre, d'un homme : le fils. C'est un pouvoir indirect qui n'a pas de réalité publique, et qui utilise la dépendance psychologique des hommes, non une quelconque reconnaissance sociale. Mais surtout pour l'obtenir, il faut que les femmes se nient elles-mêmes, acceptent de se faire les meilleurs véhicules des valeurs masculines. Ce sont d'ailleurs les mères corses qui apprennent à leurs filles la soumission à l'homme, ce sont les mères corses qui font sentir à leurs belles-filles qu'étant « étrangères » elles ne sont rien et qu'elles doivent obéir à leur mari. Étrange pouvoir qui mène à vouloir détruire celle qui vous ressemble, parce qu'elle vous ressemble, c'est-à-dire à se détruire soi-même !

Il n'y a donc pas plus de « matriarcat » en Corse que dans les autres sociétés méditerranéennes et de la femme soumise à la mère toute puissante il n'y a pas de contradiction : ce sont simplement les deux faces d'une même médaille.

Ce long développement sur la place des femmes dans la société corse traditionnelle était absolument nécessaire, car ce dont nous venons de parler date à peine d'hier : ce n'est qu'après la seconde guerre mondiale que les choses ont commencé à changer. Et si nous comprenons mieux pourquoi les femmes corses ont pu désirer qu'elles changent, reste à savoir dans quelle mesure et dans quel sens.

Femmes corses d'aujourd'hui

Apparemment tout au moins, entre hier et aujourd'hui les bouleversements sont importants : il ne semble plus rien y avoir de commun entre la jeune fille qui va et vient en vélomoteur comme il lui plaît, se rend au lycée, à l'université ou à son travail, sort le soir avec des amis, collectionne les conquêtes amoureuses, et ce qu'étaient sa mère ou sa grand-mère au même âge. Mais là encore, il faut voir plus loin que les apparences.

La société traditionnelle reposait sur une économie agro-pastorale. L'intégration de la Corse dans le système économique français a abouti à la destruction de cette économie corse et à la désagrégation de cette société. L'exil, l'exode rural, la pénétration de la culture française par le développement de l'école et des médias, ont achevé l'œuvre ainsi commencée. Les communautés rurales n'ont plus aucune base économique et s'il en existe encore quelques vestiges, c'est plus dans l'inconscient des habitants, dans le sentiment d'appartenance à un même lieu, que dans la réalité concrète. De même, le maintien d'un groupe familial puissant, avec son réseau d'alliances et de parentés, ne constitue plus un impératif économique et politique et tend à n'avoir plus aucune réalité, sinon encore une fois dans l'inconscient collectif.

Vivant pour l'essentiel dans les villes du littoral ou hors de Corse, le peuple corse est aujourd'hui partagé entre un mode de vie qui n'a plus rien à voir avec celui de ses ancêtres, et une mémoire collective qui garde encore vivaces la culture et les valeurs de ces mêmes ancêtres.

Il est pourtant une partie des Corses qui n'exprime jamais aucun regret sur ce que l'on appelle « les temps d'avant », c'est-à-dire sur l'époque où les villages connaissaient une vie économique et sociale encore active. Dans les villages, aujourd'hui, si l'on écoute parler les hommes, la conversation tourne autour de deux sujets : la politique, et les « temps d'avant ». Les vieux expriment la nostalgie de ce qui n'est plus, et les jeunes écoutent avec le regret de n'avoir pas connu ces temps où les Corses « vivaient comme des Corses ». Mais si l'on écoute parler les femmes, le ton change : les vieilles ne tarissent pas sur la chance qu'ont les jeunes de n'avoir pas connu ces temps où elles « trimaient comme des bêtes ». Et si une jeune femme exprime un espoir de voir renaître cette vie traditionnelle, la réponse est nette : « tu es folle ! ». Il faut d'ailleurs remarquer que celles qui expriment ce souhait sont toujours des jeunes femmes élevées hors de Corse, qui n'ont pas souvenir d'avoir vu leur mère s'user à la tâche sans se plaindre, et à qui leur grand-mère n'a jamais dit : « Tu es une fille, tu n'es rien, tu n'as droit à rien. Tout est pour ton frère. C'est lui le Roi et tu dois le servir ».

Car il est vrai que l'exil, l'exode rural, la pénétration de la culture française, qui ont été imposés au peuple corse, ont été souvent perçus par les femmes comme des facteurs de « libération ». On ne peut le contester, même si on peut aujourd'hui remettre en cause cette prétendue libération et souligner ce qu'elle avait d'aliénant.

Pour les jeunes femmes surtout l'exil apparaissait souvent comme le seul moyen d'acquérir une certaine indépendance : elles échappaient à la surveillance et aux devoirs familiaux et surtout elles pouvaient essayer de vivre selon leurs choix, responsables d'elles-mêmes et d'elles-mêmes seulement. Car le plus oppressant dans la société corse, ce n'est pas tant de ne pouvoir faire « ce que l'on veut » — car on ne le peut nulle part — c'est de savoir que ce que l'on fait engage la responsabilité collective de tout le groupe : les erreurs de l'un, c'est tout le groupe qui les porte et en paie le prix dans la communauté. Cette notion de « responsabilité collective » est encore vivante aujourd'hui et aucun individu, aussi dégagé se croit-il des liens familiaux, n'y échappe.

Nous ne prétendons pas que les femmes corses ont massivement choisi l'exil : il leur a été imposé par les conditions économiques et politiques. Mais certaines l'ont choisi, et nombreuses sont celles qui en ont « profité » et qui avouent ne pouvoir envisager maintenant de retourner vivre en Corse, par crainte de retrouver le « carcan familial ».

Pour celles qui ne portaient pas « de l'autre côté de la mer » l'exode rural a été — et est encore — un moyen d'échapper à bien des contraintes. Habiter un appartement, aussi exigu soit-il, dans la périphérie d'Ajaccio ou de Bastia, c'est ne plus être obligée de vivre avec la belle-famille. On imagine aisément combien une telle perspective peut séduire. Les jeunes filles élevées au village n'ont la plupart du temps qu'une hâte : trouver un travail en ville, s'y marier, et y vivre. Le village c'est bien... pour le week-end. L'attrait de la ville y est pour beaucoup, c'est vrai. Mais s'y ajoute l'aspiration à une relative autonomie vis-à-vis de la famille, à une vie « de couple ». Car aujourd'hui les femmes corses veulent « construire leur couple », « leur famille ». Cela entre totalement en contradiction avec les valeurs traditionnelles de la société corse, en particulier avec la notion de groupe familial préexistant, dont on fait partie ou auquel on s'intègre, dont les individus sont les maillons d'une seule chaîne. L'idée même du couple mari/femme est, nous l'avons dit, totalement étrangère à la culture corse : c'est une de ces valeurs venues d'ailleurs dont les femmes d'aujourd'hui s'emparent pour combattre les vieilles valeurs qui les oppriment.

Car il faut avoir l'honnêteté de le dire : pour les femmes corses, la France, l'intégration à l'ensemble français, ont été à un moment donné, synonymes de liberté. C'est pourquoi elles ont, plus encore que les hommes, cherché à se conformer aux valeurs culturelles françaises. Franz Fanon a bien évoqué ce « complexe de colonisé », et il y a eu certainement de cela chez les femmes corses : doublement opprimées, par le système patriarcal et par le colonialisme, elles ont cru en se conformant au modèle culturel dominant, échapper à cette double oppression.

Le fait le plus significatif à cet égard est la façon dont les femmes ont abandonné la langue corse.

Dans la société corse traditionnelle la langue française était l'apa-

nage des notables et jusqu'à la seconde guerre mondiale, dans les familles, ce sont surtout les hommes qui en avaient la maîtrise : les quelques années d'enseignement primaire ne suffisaient pas à l'inculquer à tous ; et hors de l'école, elle était vite oubliée. Mais les hommes avaient d'autres occasions de la pratiquer, ne fut-ce qu'au cours de leur service militaire.

Or aujourd'hui la situation est exactement inverse. Comme le note Fernand Etti⁴, « le Corse tend à être aujourd'hui l'idiome privilégié de la communauté masculine, tandis que les femmes et les enfants « comprennent mais ne parlent pas ». Les garçons rejoignent les hommes à l'adolescence, développant alors et valorisant un usage du corse conçu comme symbolique d'une appartenance ». Cette remarque est confirmée par une enquête réalisée par l'INSEE au troisième trimestre 1977 et publiée en 1980⁵. A la question « Parlez-vous corse ? » l'écart entre les hommes et les femmes ayant répondu « oui » est de 10 à 12 %, quels que soient l'âge et la catégorie sociale. Encore faut-il nuancer ces chiffres et voir quand, et où, les femmes parlent corse. C'est le plus souvent en famille, au village. Alors que les hommes parlent corse aussi bien en famille qu'au café ou sur leur lieu de travail, il est rare d'entendre dans un lieu public, ou dans un bureau, des femmes parler corse. Et il est fréquent de voir, dans un groupe, les hommes parler corse entre eux et s'adresser tout naturellement en français aux femmes du groupe, et cela au cours de la même conversation.

Ce rejet de la langue corse a été partiellement volontaire de la part des femmes corses. Telle jeune fille des années 1960 trouvait « chic » de déclarer fièrement « Moi, le corse, je ne le comprends même pas ! » alors qu'elle n'avait jamais quitté la Corse et vivait avec une grand-mère qui n'employait presque que cette langue. Mais pour beaucoup il a été inconscient. Est-ce à dire que les femmes corses d'aujourd'hui ont perdu leur identité et qu'il ne reste plus trace des valeurs de la société traditionnelle ? Les apparences pourraient le laisser croire, surtout si l'on pense aux jeunes femmes et aux jeunes filles.

Mais les valeurs essentielles sont en fait loin d'être abandonnées. Si le groupe familial ne repose plus sur aucune réalité économique et sociale — au-delà de la famille nucléaire s'entend — il n'en est pas moins vivace dans l'inconscient collectif : c'est toujours lui qui donne une identité à chaque personne, c'est sur lui qu'est fondée toute « proximité » entre les individus. Et on attend toujours des femmes qu'elles prennent en charge son fonctionnement et en assurent la pérennité — comme dans la société traditionnelle. C'est sur les femmes que repose l'essentiel de ce réseau de solidarité familiale dans tout ce qui touche à la vie et à la mort : les femmes qui travaillent confient leurs enfants à leur mère, leur belle-mère ou leur sœur ; les malades et les personnes âgées sont encore largement pris en charge... par les femmes de la famille. Certes, de génération en génération le réseau de solidarité s'est rétréci, mais tout fonctionne de la même façon qu'avant. Même pour les plus jeunes, la famille reste une valeur essentielle.

Un autre fait particulièrement significatif atteste de cette force des valeurs traditionnelles : le respect — c'est ainsi qu'on l'appelle — que les hommes corses ont pour les femmes de leur communauté. On peut entendre bien souvent raconter avec des variantes la même histoire : une jeune femme faisant de l'auto-stop ou sortant dans un dancing l'été, sent que les hommes qui l'entourent deviennent plus que pressants, presque agressifs ; elle fait savoir qu'elle est corse, de telle région... immédiatement l'attitude de ses compagnons change : on continue à plaisanter, mais le ton n'est plus le même et elle sait que le danger est passé ; certains de ceux-là même qui se montraient les plus pressants, les plus agressifs, iront jusqu'à lui reprocher de prendre « des risques » et lui conseiller plus de prudence... comme si elle était leur sœur ou leur cousine. En fait, les femmes corses sont toujours interdites : elles appartiennent aux hommes de leur groupe et tout se passe encore comme si on ne pouvait leur porter atteinte sans encourir la vengeance du groupe. Bien sûr, en réalité, il n'en est rien, mais cela survit dans l'inconscient collectif des Corses. De plus on peut ajouter que la communauté corse s'étant rétrécie, les Corses ont le sentiment qu'appartenant à la même terre, ils appartiennent tous à la même communauté si bien que pour l'homme corse chaque femme corse est une sœur, ou une mère. L'interdit n'en est que plus fort. Bien évidemment, cela ne concerne que les femmes de la communauté, et dans la mesure où elles en respectent les lois : les autres, ou les étrangères, sont toutes rangées dans la catégorie « gibier que l'on peut chasser ». Et les hommes corses ne sont pas différents des hommes du Sud tels que les décrit Dominique Fernandez ⁶.

Cet attachement à la famille, ce prétendu respect pour les femmes sont à mettre en liaison avec le culte de la mère qui est toujours aussi vivace — la littérature et les chansons contemporaines en témoignent — et donc avec la dépendance des hommes à l'égard des femmes, que la « vie moderne » n'a pas abolie. Les étrangers, les Français surtout — car pour ceux venus des autres pays de la Méditerranée cela ne pose pas de problème — s'étonnent de voir que des hommes ayant dépassé la trentaine et ne s'étant pas encore mariés, continuent à vivre chez leurs parents. Et ils n'envisagent de quitter le foyer maternel que le jour où ils se marieront, alors que les jeunes filles, bien souvent, cherchent à prendre leur indépendance beaucoup plus tôt. Mieux encore, il est courant qu'un homme, après un divorce, retourne vivre chez sa mère. Tout le monde trouve cela normal : « De toutes façons, il ne peut pas vivre seul, n'est-ce pas ? » Et cet exemple n'en est qu'un parmi des centaines d'autres que l'on pourrait citer.

Tout cela veut dire que pour les femmes corses d'aujourd'hui la contradiction est totale. Apparemment rien ne les distingue plus, dans leur mode de vie et de consommation, des femmes de n'importe quelle région de France. Mais en même temps, pour rien au monde, elles ne voudraient vivre comme les Françaises. Elles ne se reconnaissent pas dans le modèle culturel dominant, et elles continuent à penser,

à réagir et à se comporter comme leurs mères et grand-mères. Les valeurs auxquelles elles restent attachées sont celles d'une société qui a disparu et qu'elles ne voudraient surtout pas restaurer.

Cette contradiction est d'autant plus vive que les femmes ont largement embrassé la « cause nationale corse » et qu'elles ont participé massivement, ces dernières années, au mouvement de revendication nationale. Elles y ont d'ailleurs pris part de la manière la plus traditionnelle et la plus conforme au rôle qui leur est depuis toujours dévolu : elles ont soutenu l'action des hommes dans la lutte. Quand la répression s'est abattue, elles se sont portées en avant pour organiser le soutien à leurs « maris, frères, fils » prisonniers, et pour occuper les places restées vacantes par ceux qui étaient en prison, ou au maquis. Et quand les hommes sont sortis de prison, ou du maquis, les femmes sont pour la plupart rentrées tout naturellement à la maison, où elles continuent à soutenir « leurs » militants.

Mais de cette participation des femmes à la lutte nationale des questions ont surgi. Certaines se sont demandé pourquoi exactement elles se battaient : pour quelle identité, quel avenir, quelle société ?

Elles se le sont d'autant plus demandé que les misogynes de tous poils ne se font pas faute d'utiliser le nationalisme corse et la revendication d'identité culturelle, contre les femmes. Quand on se rappelle ce qu'étaient les femmes corses dans la société traditionnelle, on imagine qu'ils n'ont pas de mal : toute manifestation d'émancipation devient synonyme de trahison.

Mais à vrai dire, là n'est pas le plus important. Car il est évident que le mouvement national corse ne prétend pas faire renaître la société traditionnelle de ses cendres : quand bien même certains le souhaiteraient, les conditions économiques ne le permettraient pas.

Le problème c'est que la revendication nationale corse implique la résurrection des valeurs sur lesquelles était fondée la société traditionnelle. Et toute la symbolique du mouvement national est une symbolique masculine. C'est en fait un mouvement d'hommes, où sont exaltés la mère-patrie, la fraternité, les armes. Les femmes y sont présentes physiquement, mais en tant que mères/sœurs/épouses — c'est-à-dire par rapport aux hommes — ou pis encore en tant que « égales des hommes », c'est-à-dire faisant fonction d'hommes. Et il faut dire que même ainsi, on ne les voit pas. D'ailleurs dans le groupe culturel le plus populaire, celui qui a le plus fait pour répandre l'idée nationale en Corse et hors de Corse, le groupe *Canta u Populu Corsu*, il n'y a pas de femme. Il s'appelle pourtant « Le Peuple Corse chante... ».

Mais là où l'on se rend le mieux compte de l'absence des femmes, c'est à travers la question de la langue. Nous avons dit comment, et pourquoi les femmes corses ont, plus que les hommes, abandonné leur langue. Aujourd'hui nombreux sont, parmi les jeunes, ceux qui reviennent à la langue corse, l'apprennent et la parlent de nouveau. Mais il est vrai que les femmes corses ont beaucoup plus de mal que les hommes à se réapproprier leur langue maternelle. Beaucoup reconnais-

sont ce fait, aucune ne l'explique réellement, tout se passe comme si, inconsciemment, elles continuaient à rejeter cette langue et tout ce qu'elle porte en elle. Car ce n'est pas qu'elles ne la connaissent pas : certaines même parviennent à l'écrire, mais ne peuvent pas la parler. Il s'agit bien d'un blocage, et ce blocage les hommes ne l'ont pas : même ceux qui ne la connaissent qu'imparfaitement, n'hésitent pas à la parler. Aussi, langue du peuple, langue du mouvement national, la langue corse reste malgré le renouveau culturel « l'idiome privilégié de la communauté masculine ⁴ ». Et s'il est valorisé comme « symbolique d'une appartenance ⁴ » c'est surtout d'appartenance à la communauté masculine qu'il s'agit. Il n'y a qu'à voir comment les jeunes utilisent la langue corse pour marquer qu'ils sont « entre hommes » et que les filles — même si elles sont présentes, même si elles comprennent — ne sont pas concernées par leur discussion. D'ailleurs si l'on excepte les femmes qui ont la chance — car ça en est devenue une — de parler corse depuis toujours, on remarque que les femmes qui parviennent à surmonter ce blocage — ou qui ne l'ont pas — sont en même temps celles qui se veulent « égales des hommes » semblables à eux en tout même en misogynie. La coïncidence est trop fréquente pour ne pas être significative.

Cette question de la langue traduit, au moins à un premier degré et sans aller chercher plus profond, la résistance des femmes à tout ce que cette langue véhicule comme valeurs et comme symbolique. Elles ne veulent en fait pas prendre le risque de « l'identité corse », car dans cette identité, elles ne se retrouvent pas. Mais elles se retrouvent encore moins dans celle que leur propose le modèle culturel dominant — que l'on ne peut même plus appeler français.

Les femmes corses d'aujourd'hui sont donc des femmes en questionnement. Il leur faut trouver elles-mêmes ce qu'elles sont, et ce qu'elles veulent être, élaborer une symbolique et des valeurs qui leur soient propres. Ce n'est qu'ainsi qu'elles pourront porter elles aussi le mouvement national, et que la revendication d'identité corse prendra un sens pour elles.

Cela revient à dire que ce qui est posé aujourd'hui en Corse pour nous toutes, c'est la question du Mouvement de libération des femmes.

Ajaccio, février 1983.

NOTES

1. Madeleine Rose Marin-Miracciole, *L'honneur des femmes en Corse du XVIII^e siècle à nos jours*, Ed. Cujas, Paris, 1964.

2. Ravis Giordani, *La Femme corse : images et réalités*, Pieve e Paesi, éditions du C.N.R.S., 1978, p. 195.

3. Pr S. Giudicelli, *Les Corses entre l'insularité et l'exil*, Ed. Presenza Corsa.

4. F. Ettori, *Langue et Littérature - Les problèmes actuels dans Corse*, Encyclopédies régionales, p. 182, C. Bonneton éditeur.

5. *Parlate Corsu ? Economie Corse*, n° 18, janvier-avril 1980, INSEE.

6. Dominique Fernandez, *Mère Méditerranée*, Grasset éditeur.

RELATIONS DE VOISINAGE ET CONTROLE SOCIAL

Le rôle des femmes dans les communautés maghrébines immigrées dans le Sud de la France

Sossie ANDEZIAN et Jocelyne STREIFF-FENART

Nous nous proposons de montrer dans cet article comment les femmes maghrébines parviennent à maintenir, en situation d'immigration, un système de relations sociales présentant de nombreuses analogies avec la société féminine caractéristique de la culture maghrébine, et comment à travers ce réseau féminin s'exerce un contrôle collectif des changements nécessairement induits par l'immigration dans la définition des rôles familiaux.

Le rôle des réseaux familiaux et communautaires des travailleurs immigrés a été fréquemment évoqué pour rendre compte des procédures d'introduction, d'embauche et de distribution spatiale de la force de travail immigrée dans les pays importateurs de main-d'œuvre. L'intérêt pour les réseaux propres aux immigrés s'est toutefois borné à la prise en compte des liens qui rattachent *le travailleur*, c'est-à-dire l'homme, à sa parentèle ou à son village d'origine, tandis que les relations mises en place et entretenues par sa femme, le plus souvent inactive, ont été tenues pour négligeables parce que sans effets apparents sur les modalités selon lesquelles s'établit le contact entre les communautés immigrées et la société française.

Passant totalement sous silence les liens qu'elles peuvent nouer au sein de leur groupe communautaire, la plupart des analyses consacrées aux femmes maghrébines en France font largement usage de

la notion d'isolement pour caractériser leur mode d'insertion dans la société française.

Usant d'une surabondance de qualificatifs (le terrible, dramatique (...) isolement des femmes immigrées) qui, en renforçant l'illusion de l'évidence, semble tenir lieu de preuves, la littérature sur les femmes immigrées non actives fait largement état de leur mise à l'écart et de leur incompréhension du monde qui les entoure.

Comment pourrait-il en être autrement, puisque, dit Juliette Mincas en décrivant la femme maghrébine, « elle ne parle pas la langue du pays d'accueil ; bien sûr, elle ne sait généralement ni lire, ni écrire, et ne travaillant pas n'a aucune ressource propre », et qu'enfin elle évolue dans un milieu « restreint » ne rencontrant éventuellement que d'autres femmes, ses voisines, du même âge généralement, et du même niveau socio-culturel¹.

De la même façon, Isabel Taboada-Leonetti et Florence Lévy caractérisent l'un des types de femmes immigrées qu'elles étudient par « l'isolement » et ajoutent : « le cercle des relations se *réduit* (souligné par nous) à la famille et aux compatriotes² ».

Nous soutenons ici, au contraire, que les relations qui se nouent entre les femmes immigrées dans le pays de résidence constituent non seulement un lieu important de socialisation pour elles-mêmes mais aussi un véritable réseau à travers lequel s'effectuent une grande partie des médiations entre la société globale et les groupes auxquels elles appartiennent.

Par leur présence continue dans les lieux d'habitation et leur relative autonomie par rapport aux pressions institutionnelles les plus directes (telles que celles exercées par l'usine et l'école), les femmes nous ont paru les plus à même, en situation d'immigration, de maintenir des lieux collectifs de réinterprétation de conduites, de réaffirmation ou de redéfinition des normes sociales.

Immigration et rôles familiaux.

L'immigration définit une situation nouvelle qui, en même temps qu'elle conduit à l'affaiblissement des liens familiaux, accroît le nombre des alternatives et donc l'incertitude, par rapport aux décisions à prendre dans tous les domaines de l'activité sociale. Cette situation aboutit presque nécessairement à une remise en question du partage des rôles entre les membres de la famille réduite le plus souvent au couple parental et aux enfants. Du fait de l'absence de la belle-mère et des autres éléments féminins de la famille élargie, la responsabilité des activités domestiques incombe totalement à l'épouse dont le rôle au sein de la famille prend ainsi une importance nouvelle.

La majorité des auteurs interprète la situation de la femme maghrébine en France, le plus souvent inactive et cantonnée au domaine de la famille et de la maison, comme son « enfermement » dans l'espace domestique et sa mise à l'écart de toute forme de vie sociale. Nos

observations nous conduisent au contraire à penser que la gestion par les femmes de la vie familiale, loin de se réduire à des activités d'ordre purement privé au sein d'un « foyer-refuge » les met presque obligatoirement en contact avec le monde extérieur.

L'intervention de l'Etat dans la plupart des aspects de la vie familiale met la femme en relation avec un nombre important d'institutions : dispensaires, écoles, services sociaux... Occupant rarement un emploi, elle est de toute la famille la personne la plus susceptible de se rendre aux permanences sociales pendant les heures d'ouverture pour demander une explication ou exprimer une demande de la famille, que ce soit pour la recherche d'un logement, pour percevoir des prestations, pour régler des problèmes de santé. C'est aussi elle qui reçoit la visite à domicile des travailleurs sociaux tels que puéricultrices, conseillères en économie sociale et familiale, éducateurs.

En faisant du foyer le lieu de convergence entre les affaires privées de la famille et le contact avec la société d'« accueil », l'immigration tend à dissoudre les limites entre le monde du dedans et le monde du dehors, entre l'espace privé et l'espace public, entre les activités domestiques et les activités extra-domestiques.

Pour affronter les problèmes que pose la vie quotidienne dans une société dominée par la communication bureaucratique, la femme se rend vite compte qu'elle ne peut compter sur son mari, souvent analphabète comme elle et soumis à des horaires de travail qui ne lui laissent guère de loisirs. La plupart du temps, c'est une autre femme, l'assistante sociale ou une de ses filles scolarisées, qui lui viendra en aide pour résoudre les innombrables problèmes de papiers.

En France, l'homme perd ainsi une partie de sa puissance dans le domaine public. Toutes les conversations féminines sur les rôles masculins s'articulent autour de deux thèmes : d'une part la référence au rôle idéal du mari (celui qui ne boit pas, qui assume ses responsabilités vis-à-vis de ses enfants, qui prend en charge les affaires de la maison, qui respecte les préceptes religieux) et l'altération de ce modèle en situation d'immigration (« dis-toi bien que les hommes de France [les hommes maghrébins vivant en France] changent complètement, ils sont tous pareils : dès qu'ils commencent à boire c'est fini, ils ne connaissent plus ni femme ni religion »)³ ; d'autre part l'exercice de la violence physique par les hommes qui est d'autant moins acceptée qu'elle est le fait d'hommes se déroband par ailleurs à leurs devoirs d'époux et de chef de famille. L'association de ces deux thèmes, qui apparaissent comme liés et opposés (« elle en avait assez de se faire battre par un mari qui ne s'occupait pas de la maison »)³, traduit la rupture de l'équilibre entre les rôles sexuels sur lequel se fonde, dans les sociétés maghrébines, la reconnaissance de la légitimité de l'autorité mâle.

L'immigration, en produisant des hommes qui ne sont plus conformes au modèle idéal, ne peut manquer de produire, du même coup, la remise en question des principes sur lesquels s'établit la suprématie masculine.

Relations féminines de voisinage.

En situation d'immigration, la femme maghrébine est ainsi appelée à affronter des problèmes nouveaux qu'elle est peu préparée à assumer sans pouvoir bénéficier du soutien que constitue un réseau de parenté étendu. Le développement de relations de voisinage très étroites, tel que nous l'avons observé dans tous les quartiers où ont porté nos investigations peut, dans ce cadre, s'analyser comme un produit de l'activité d'acteurs sociaux en réponse aux problèmes posés par l'immigration. Ces relations, qui peuvent prendre des formes différentes selon le mode d'habitat et la composition de la population, remplissent des fonctions importantes. Les liens entre voisines sont utilisés comme des canaux de transmission d'informations de provenance et de nature variées : nouvelles des pays d'origine, renseignements sur les procédures administratives, mesures politiques sur l'immigration. Ils permettent également de bénéficier d'une assistance morale et matérielle lors de drames personnels (décès, accidents), et de conseils en cas de difficultés dans les rapports avec les institutions françaises.

Simultanément, les relations de voisinage, en autorisant une très grande visibilité dans tous les aspects de la vie privée des gens, aident à maintenir un contrôle collectif sur les comportements des individus. Dans l'exercice de ce contrôle social, le commérage qui constitue l'essentiel du flux de communication passant dans le réseau féminin nous a paru jouer un rôle déterminant.

Les travaux de Bott et d'Epstein⁴ ont contribué à souligner son importance dans la consolidation des relations de groupe : le commérage (*i.e.* la discussion du comportement et des affaires d'autres personnes en leur absence), implique toujours l'existence de normes en fonction desquelles les comportements sont évalués et condamnés.

Moyen de contrôle social et instrument pour la réaffirmation des normes établies, le commérage prend pour cible les individus et les thèmes présentant une signification particulière pour la communauté immigrée. Du même coup, il sert à démarquer ceux qui en font partie des autres, les marginaux, ceux dont les comportements sont dépourvus de signification ou d'intérêt. Le désaveu de l'individu, c'est l'absence de commérages, qui, en démobilisant le groupe à son sujet, le met à l'écart. C'est le cas, par exemple, des femmes totalement prises en charge par les institutions d'aide sociale qui, ayant abdiqué toute « dignité », sont plus l'objet de pitié que de médisances. Par contre les jeunes filles sont particulièrement visées par les commérages. On sait quel enjeu elles représentent pour leur famille dans les sociétés maghrébines, leur virginité étant essentielle à la préservation de l'honneur et du prestige de la famille.

En France, les jeunes Maghrébines sont d'autant plus surveillées que le milieu environnant présente de nombreux dangers, mais aussi parce qu'on sait que le moindre faux-pas fera l'objet de commentaires des voisines. Qu'on croie reconnaître une jeune fille du quartier dans

un bar, qu'on la rencontre en compagnie d'un garçon, ou qu'on lui trouve le visage trop fardé, cela suffira à lui valoir dans les plus brefs délais une mauvaise réputation. En surveillant les comportements des jeunes filles, c'est en fait la mère qu'on contrôle, puisque l'éducation des filles relève de son entière responsabilité, contrairement à celle des garçons dont le contrôle lui échappe en grande partie. Lorsqu'elles ont des « mauvaises conduites », c'est sur la mère que porteront les critiques. L'éducation des filles, souci constant des mères, occupe donc une place importante dans les bavardages féminins.

Avec l'éducation des enfants, l'adultère et la façon de tenir son intérieur constituent les thèmes favoris des commérages. A travers la critique de l'exercice du rôle conjugal, du rôle maternel et du rôle domestique, on s'attaque ainsi à ce qui constitue le cœur du rôle féminin dans les sociétés maghrébines.

La redistribution des tâches au sein de la famille ne semble pas ainsi s'accompagner de modifications radicales des représentations liées aux rôles sexuels traditionnels. L'accroissement des responsabilités des femmes ne les pousse pas à refuser les devoirs, qui, selon les normes qu'elles ont apprises dans leur société d'origine et qu'elles continuent de transmettre à leurs filles, incombent à toute épouse et mère de famille. Il serait donc tout à fait erroné à notre sens d'interpréter la relative autonomie acquise par les femmes dans la gestion des affaires de la famille, comme une remise en cause de leur part de l'autorité du mari qui reste le chef incontesté de la famille. En remplissant des fonctions que ce dernier peut de moins en moins assurer en situation d'immigration, il s'agit plus pour elles de préserver l'ordre qui régit la famille maghrébine que de revendiquer une libération au sens où l'entend le féminisme occidental.

Les commérages portant sur les conflits conjugaux sont à cet égard révélateurs : si l'on plaint et reconforte les femmes dont les époux se comportent comme des « hommes de France », c'est pour mieux souligner les obligations relevant de l'exercice du rôle masculin. Lorsque les conflits surgissent dans une famille où l'homme a la réputation d'être un « bon mari », les torts sont systématiquement attribués à l'épouse : les voisines seront promptes dans ce cas à stigmatiser la négligence dont elle fait preuve dans les tâches domestiques, la mauvaise éducation qu'elle donne à ses enfants, ses nombreuses sorties, allant, dans les cas extrêmes, jusqu'à faire planer sur elle le soupçon de l'adultère.

Les commérages féminins jouent ainsi un rôle déterminant dans l'établissement d'un consensus sur les normes qui doivent régler les comportements familiaux. Le réseau de voisinage des immigrées est en cela comparable à la société féminine algérienne telle que la décrit Vasse. « Les jugements [qui] s'y portent, les accords plus ou moins explicites [qui] y prennent forme, sont autant de bras de leviers et de commandes dont le monde extérieur et l'homme devront finalement tenir le plus grand compte⁵. »

En déclenchant des conflits par leurs commérages, les femmes obligent en effet les hommes, seuls habilités à défendre publiquement l'honneur de la famille, à endosser leurs querelles. Si le monde masculin est traversé par la hantise du conflit féminin, c'est, entre autres, parce que les hommes savent qu'ils subiront tôt ou tard les conséquences des « histoires de femmes ». Dans un quartier de Nice peuplé exclusivement de Maghrébins, une famille marocaine mise en quarantaine à la suite d'un conflit qui opposait la mère aux autres femmes du quartier est l'objet de telles manifestations d'hostilités de la part de tout le voisinage qu'elle est finalement contrainte au départ. Ailleurs, le conflit s'est soldé pour deux familles, par le recours à la justice française, impliquant les maris.

Il n'est donc guère étonnant que les hommes considèrent les relations féminines avec une extrême méfiance. Leur position face à ces relations est toutefois très ambiguë : officiellement, ils les condamnent et les interdisent à leur femme. Mais en fait, ils sont obligés de tolérer cette solidarité féminine qui permet la prise en charge des problèmes quotidiens qu'eux-mêmes ne peuvent plus assumer. La nécessité pour le mari de se décharger sur sa femme de la plupart des tâches administratives l'oblige à lui accorder une certaine liberté de circulation. Cette liberté n'est rendue possible que par l'existence de ce réseau qui, en exerçant une surveillance constante et tatillonne sur chacune des femmes qui en font partie, permet au mari d'être immédiatement informé de tous les faits et gestes de son épouse.

La surveillance mutuelle qu'autorise l'existence d'un réseau très connexe, si elle a incontestablement pour effet d'exercer une pression à la conformité auprès des individus particuliers, n'implique pas pour autant l'immobilisme dans la définition des situations collectives. L'insertion dans un réseau de voisinage livre les comportements des individus aux regards d'autrui, mais, inversement, elle autorise la même visibilité chez les autres et permet d'ajuster ses comportements. Comme l'explique très clairement une des jeunes filles que nous avons interviewées, les changements sont d'autant mieux tolérés que l'on sait qu'ils sont partagés par les autres familles :

« Avant, les filles, je parle des filles parce que ce sont toujours elles qui sont enfermées, avant elles avaient très peur des voisins. Mais comme en général presque toutes les familles ont des filles en âge de sortir, et comme presque toutes les filles font comme si elles se mettaient d'accord pour partir aux mêmes endroits, les mères elles disent : après tout, les autres ne peuvent rien dire sur ma fille, puisque leur fille, elle fait la même chose. »

Il existe ainsi un effet à rebours du contrôle social qui, en rendant collective la responsabilité des innovations, permet d'en neutraliser les dangers.

Si, à mesure que l'immigration familiale se stabilise, les comportements deviennent moins rigides, ce n'est pas, comme on le dit souvent, sous l'effet de l'adoption individuelle du modèle occidental. C'est, au contraire, par une manipulation collective de cette situation de crise que représente l'immigration, que sont constamment redéfinies les limites du permis et du défendu.

Nice, septembre 1982.

NOTES

1. Minces J., *Les travailleurs étrangers en France*, Paris, Seuil, 1973, p. 433.
2. Taboada-Leonetti I. et Lévy F., *Femmes et immigrées. L'insertion des femmes immigrées en France*, Migrations et Sociétés. Paris, La Documentation Française, 1978.
3. Extraits d'enregistrements de discussions de groupe entre des femmes maghrébines.
4. Bott E., *Family and social networks*, London, Tavistock Publications, 1957.
- Epstein A.L., Gossip, norms and social network, in Mitchel J.C., *Social networks in urban situations. Analysis of personal relationships in central african towns*, Manchester University Press, 1969, pp. 117-127.
5. Vasse D., « La femme algérienne », *Travaux et Jours*, avril 1964, pp. 85-102.

NOTES SUR LA CONDITION FEMININE DANS UN VILLAGE DU SUD DE L'ITALIE

Maria MINICUCI *

Traduit de l'italien par Christiane VEAUUVY et Catherine VIEILLE

« Nous existons mais nous n'en n'avons pas l'air », nous a dit une octogénaire lorsque nous avons reconstitué sa généalogie. Les histoires qu'elle racontait pour illustrer les vicissitudes de sa lignée (*casata*)¹, m'ont conduite à penser que les femmes avaient en réalité un rôle bien plus important que celui que les apparences laissaient entrevoir. Une telle affirmation, qui reflète une réalité ordinaire de la conditions féminine, est tout à fait pertinente concernant le pays où la recherche a été menée² et, en ce cas, rend fidèlement compte de l'état des choses.

En effet, dans le village étudié, les femmes occupent une position fondamentale dans les stratégies de reproduction de la société³, position que le discours de l'idéologie tend continuellement à nier ou de toute façon à minimiser. Tout se passe comme si on s'efforçait de faire émerger en même temps une condition féminine forte et transparente et une production symbolique capable d'annuler cette force en la niant et/ou en l'occultant. Dans ce contexte, le point de départ de l'analyse de la condition féminine est le fonctionnement des structures de parenté. Depuis deux siècles environ (compte tenu de la documentation disponible⁴, il n'est pas possible de remonter plus loin dans le passé) la communauté a régulé l'accès à la terre, à la propriété et à son usage au moyen de stratégies matrimoniales fondées sur une endogamie de village et de parenté et de modalités précises de transmission du patrimoine. Ces stratégies, qui s'articulent autour des rapports de parenté,

prévoient systématiquement des mariages préférentiels entre cousins⁵. Les mariages ont toujours lieu au sein de la communauté, selon des modalités de transmission du patrimoine qui attribuent d'abord la terre aux femmes et la maison aux hommes. Le patrimoine doit être partagé en parts égales entre tous les enfants : c'est la « règle », déclarée comme telle, qui doit être conciliée avec l'exigence (celle-ci réellement prioritaire) de doter toutes les femmes d'une famille et de les doter de parts égales. La dot de la femme est constituée par la terre. Seule l'absence de terre justifie la constitution d'un dot en argent ou la non-dotation⁶. La femme ne peut cependant en aucun cas être privée de terre en faveur de l'homme⁷.

En schématisant une situation complexe qui prévoit des ajustements multiples, il arrive qu'en cas de rareté de la terre et/ou qu'en présence de plusieurs femmes à doter, il ne reste pas de terre aux hommes ; vice versa quand il y a assez de terre les hommes en reçoivent aussi. Il va sans dire que tandis que les femmes ont la terre au moment du mariage, les hommes l'ont rarement en cette circonstance. Ils la reçoivent en général au moment du décès des parents ou lorsque ces derniers sont devenus vieux et incapables de s'en occuper. La situation est déterminée de telle sorte que pour la majeure partie des hommes l'accès à la terre n'est possible que par la médiation du mariage. En outre, dans la plupart des cas, la seule terre que possède un nouveau « ménage » [en français dans le texte] est celle qu'il a reçue en dot, apportée par la femme comme sa propriété. Il est évident qu'à l'intérieur d'un « ménage » une telle situation attribue à la femme et à la lignée féminine une position souvent dominante, toujours forte, dans les rapports de parenté. Il est vrai que le fait de confier à la lignée féminine la transmission d'une partie des biens (fussent-ils les plus importants, comme dans le cas présent) ne confère pas automatiquement le pouvoir aux femmes, tant il est vrai que la matrilinearité ne s'identifie pas avec le matriarcat⁸ ; cependant, loin d'être sans conséquences sur le rôle de la femme, ce mode de transmission contribue même à le déterminer d'une façon considérable. Le mode de transmission du surnom nous fournit une première indication en ce sens.

Dans un village où il y a un taux très élevé d'homonymie des patronymes et des noms propres, l'identification de l'individu, comme celle des groupes constitués sur la base de la consanguinité et de l'alliance, repose entièrement sur le surnom. Celui-ci est transmis principalement par les femmes ; les modalités de transmission traduisent tour à tour la prédominance d'une lignée sur l'autre et permettent de reconstituer l'histoire des alliances en lisant les rapports de force entre les deux lignées (masculine et féminine) tels qu'ils s'inscrivent dans la vie quotidienne⁹. Grâce à cette clé de lecture, l'analyse des généalogies met en évidence, dans la majeure partie des cas, la prédominance de la lignée féminine sur la lignée masculine, les résultats étant confirmés par l'histoire des alliances. Il convient d'ajouter à cela que les femmes ne transmettent pas seulement le surnom dit de « famille », mais aussi fréquem-

ment leur propre surnom qui en arrive à prévaloir sur le surnom hérité et devient à son tour potentiellement héréditaire.

La femme est donc propriétaire de la terre qu'elle reçoit sous forme de dot au moment du mariage ou par héritage s'il arrive, dans des circonstances particulières, qu'elle soit célibataire ou qu'elle ne soit pas encore mariée au moment du décès des parents ; elle en reste propriétaire sa vie durant. Lorsqu'elle a reçu la terre sous forme de donation plutôt que de dot, selon la distinction proposée par Davis¹⁰, comme cela arrive dans la majorité des cas depuis 1930 environ, elle conserve la faculté de la transmettre et de l'aliéner librement. La communauté des biens entre les époux n'était pas pratiquée dans le passé et ne l'est toujours pas. Tous les actes notariés montrent que les conjoints disposent séparément de leurs biens propres ; ils disposent ensemble des seuls biens acquis après le mariage. Dans tous les actes (ventes, acquisitions, transactions, donations, etc.) qui concernent leurs biens propres, les femmes comparaissent donc à la première personne ; elles comparaissent également souvent en qualité de représentantes de leurs maris et enfants émigrés. Ce n'est pas seulement le fait d'être propriétaire de la terre qui en confère à la femme la responsabilité, c'est également le fait de travailler cette dernière ou de s'en occuper à l'égal de l'homme. Les femmes travaillent dans les champs souvent autant que l'homme ; elles accomplissent parfois des tâches différentes de celles des hommes, parfois interchangeables. En l'absence des hommes, elles assument fréquemment la totalité des travaux¹¹. Quand elles n'en sont pas entièrement responsables, elles participent à toutes les décisions concernant les cultures (rotation, date des travaux, etc.) et surtout à la commercialisation des produits qu'elles sont souvent seules à vendre, dans le passé au marché d'un village voisin, aujourd'hui surtout aux grossistes qui viennent les acheter sur place. Elles s'occupent des animaux (ânes, porcs, chèvres, volailles, bœufs). En outre, les femmes ne travaillent pas seulement leur propre terre mais aussi celle de leur mari et, le cas échéant, les terres qui ont été acquises ou héritées après le mariage. Etant donnée l'extrême parcellisation de la propriété, ceci implique l'obligation de s'occuper de terres parfois distantes de plusieurs kilomètres. En résumé, la femme est donc propriétaire, travailleuse, administratrice, dotée d'un pouvoir de décision et d'intervention, tantôt autonome, tantôt partagé avec l'homme. Ce n'est là qu'un aspect de la réalité, le plus souvent tu par les femmes elles-mêmes. L'autre réalité, celle du quotidien, de la vie domestique, est au contraire évoquée dans le discours et s'inscrit dans des comportements ; c'est une réalité dans laquelle la force et le pouvoir des femmes se diluent, se déguisent, prennent des formes métaphoriques.

La journée et la vie de la femme se structurent autour de deux pôles : la terre et la maison. Ce sont deux univers au sein desquels la femme se déplace différemment et différemment se comporte par rapport aux autres, aux hommes en général. Depuis qu'elle est toute petite, sa vie se déroule autour de ces deux pôles. Enfant, elle jouit d'une totale liberté

de mouvement et de choix dans ses amitiés. Comme tous les enfants, elle bénéficie d'une grande tolérance de la part des adultes. Vers l'âge de huit-dix ans, on commence à lui confier de petits travaux à la maison et dans les champs. A la puberté, elle est coupée du monde des hommes et son univers devient alors entièrement féminin. Elle continue à avoir des rapports avec eux en travaillant aux champs mais ces rapports sont informés par des normes précises qui la veulent réservée et « sérieuse ». En dehors du travail, la maison sera son monde, les femmes seront sa compagnie. C'est la période de l'apprentissage de ses futurs devoirs d'épouse et de mère et de l'étude de l'histoire des familles, des lignées (*casate*), des parentés, des mariages. Elle accède au savoir et commence à exercer une mémoire généalogique qui lui permet, même très jeune, de repérer et de situer les individus au sein des structures de parenté, de déterminer les conjoints possibles. En effet, à travers l'histoire des lignées, elle connaît l'histoire des terres, des dots, des échanges et toutes les conditions requises pour qu'un bon mariage puisse être assuré. Elle élabore ainsi ses premiers critères de choix qui l'autoriseront à s'exprimer des personnes adéquates¹².

L'exercice généalogique la rend encore plus consciente de ce qu'elle savait depuis son enfance : l'inéluçable nécessité du mariage et de la maternité pour « avoir quelqu'un à qui laisser les terres », pour « que le nom ne se perde pas », pour continuer avec sa propre vie la vie collective. Durant cette période, elle apprend aussi quels sont ses devoirs d'épouse et de mère : le respect et l'obéissance au mari, la responsabilité des enfants. Au cours de cette période où elle est séparée des hommes, nombre de ses comportements étant réprimés, elle apprend aussi au contact des anciennes à raconter toujours la même chose. Les femmes savent, et les anciennes aiment à le répéter, qu'elles ont de la valeur, qu'elles en ont plus que les hommes, jusqu'à affirmer en diverses circonstances qu'il est préférable dans une famille que naisse une fille plutôt qu'un garçon. Elles argumenteront cette conviction qui leur est propre par le fait qu'une femme est capable de s'occuper de la maison et de la terre, des enfants, des vieux et des malades, qu'elle est en mesure de veiller sur elle-même et de vivre seule. L'homme, en revanche, est incapable de vivre sans une femme, ne pouvant se passer de quelqu'un qui pourvoie à ses besoins : habillement, alimentation, etc. Soit dit en passant, l'alimentation constitue l'un des intermédiaires les plus intéressants entre mari et femme, entre fiancés. En effet, en public aussi bien qu'en famille, le couple garde un comportement réservé et n'échange jamais de marques d'affection ni de délicatesse ; par contre parler de nourriture, du soin avec lequel elle a été préparée (même s'il s'agit couramment d'une cuisine simple et répétitive), du goût, des odeurs, des saveurs, c'est parler de et avec celle qui l'a cuisinée dans un langage intense, riche, chargé d'affectivité, de correspondances et d'accords, qui est langage d'amour, métaphore érotique.

L'opération de réduction, de contestation de l'homme qui, par ailleurs, est considéré comme « biologiquement » supérieur, s'effectue surtout

au niveau du langage, dans les discours que les femmes tiennent entre elles sur les hommes. L'arme la plus courante est celle de l'ironie et du mépris. En général le langage féminin (lorsque les femmes parlent avec les autres ou d'elles-mêmes avec les autres) est un langage allusif, métaphorique, complice, qui sous-entend plus qu'il ne dit, qui demande à être interprété, deviné. Le discours sur les hommes, au contraire, est un discours explicite, provocateur, ironique, amusé, parfois violent, souvent sans pitié pour les faiblesses et les défauts. Ce sont surtout les vieilles femmes, celles-là même qui enseignent le respect et l'obéissance, qui utilisent le langage le plus méprisant, assez fréquemment obscène. Un tel discours épuise sa charge destructrice dans la violence verbale, dans le récit dont les hommes sont exclus, récit qui se satisfait des infinis possibilités de tromper les hommes en réduisant leur autorité à une apparence.

L'adolescente apprend ainsi très vite que sa vie se déroulera au sein d'une réalité dans laquelle pour une part elle comptera, pour une autre elle devra subir dans une mesure plus ou moins grande, selon qu'elle saura utiliser l'astuce et la prudence, qualités qui devront lui être propres. Dès lors, elle devra protéger aussi sa propre intégrité sexuelle et l'image d'elle-même, à la différence de l'homme duquel on n'exige pas le même comportement. Si la virginité est exigée des femmes seulement, la moralité est également une prérogative masculine, quoiqu'avec des connotations différentes¹³. Une fois fiancée, la femme acquiert une liberté de mouvement relativement plus grande au sens où, outre sa propre maison, elle commence à fréquenter celle de son fiancé (elle aide souvent la mère de celui-ci dans les travaux domestiques et agricoles) et à sortir avec lui selon des modalités et à des moments prévus, toujours sous le contrôle de ceux qui sont préposés à sa protection. Nonobstant il n'est pas rare qu'elle soit enceinte avant le mariage ; la chose ne revêt pas une gravité particulière dans la mesure où elle se conclut par le mariage. Le cas contraire (en réalité très rare) : conception et abandon de la part de l'homme, est beaucoup plus grave et donne lieu à de fortes tensions. Le « déshonneur » et la honte frapperont la femme et sa famille qui choisiront l'éloignement de la « coupable » dans un village où des membres de sa famille ont déjà émigré. L'éventuel mariage avec un étranger au pays (tel est le cas de toutes les femmes qui ont émigré pour une raison semblable) effacera, sinon la mémoire de l'événement, du moins la honte qui en résulte, remettant les choses à leur place et autorisant un éventuel retour au pays. La désapprobation qui resurgit dans l'évocation des autres cas de grossesses avant mariage se manifeste sous forme de commentaires, de bavardages généralisés et malveillants, sanction morale qui s'épuise dans sa simple énonciation et proclamation sans se traduire en d'autres formes d'exclusion, de violence, de refus.

Il faut souligner à ce propos que le concept d'honneur ne représente pas une valeur dominante dans le village étudié et n'y revêt pas la même importance que dans d'autres zones de la Calabre¹⁴. Rarement évoqué, l'honneur l'est exclusivement dans des situations du type de celles qu'on

vient de décrire. Concernant les femmes, il n'est pas une valeur qui implique une grande force de coercition, dont la transgression donnerait lieu à des conflits violents. Les litiges sont certes fréquents, mais pour des questions de limites de terres, d'héritage, de dot, et non pas pour des questions d'honneur, sinon dans des cas particuliers. Il apparaît clairement qu'en raison du capital réel et symbolique ¹⁵ qui lui est associé, la femme est un bien précieux qui doit être préservé et protégé mais qui ne peut pas être facilement perdu, en dépit des erreurs et des entorses aux règles dominantes. Quand il s'agit d'une naissance en dehors du mariage, la situation est différente au sens où les tensions sont plus grandes. En ce cas, ce n'est plus seulement l'homme qui est en jeu, mais le fonctionnement de la société. Une naissance illégitime, en effet, perturbe l'ordre qui doit être au contraire maintenu, reproduit, et bouleverse les stratégies de reproduction.

Le restant de sa vie, même une fois mariée, la femme devra protéger sa propre image et éviter les circonstances pouvant donner lieu à des médisances ou à des soupçons. Toutefois, elle jouira, avec le temps et surtout après la ménopause, d'une autonomie progressive, y compris à l'égard des hommes, jamais cependant jusqu'à avoir le droit d'outrepasser les limites qui lui sont assignées et qu'elle reconnaît comme siennes.

En dehors du travail des champs, en effet, l'univers féminin s'organise à l'intérieur d'espaces et de parcours qui lui sont propres, se posant face aux espaces et parcours masculins comme différents et séparés ¹⁶ — tout comme les rôles et les compétences des deux sexes sont différents. Les motivations qui expliquent et justifient les divisions et les différences tendent à valoriser le masculin indépendamment ou au détriment du féminin. En ce qui concerne les rôles, par exemple, les femmes en exercent certains : assister les accouchées, les malades, les mourants, organiser les mariages et les fiançailles, veiller aux relations de parenté et de voisinage, conserver et transmettre le savoir traditionnel et d'autres rôles encore qui renvoient aux moments et situations essentiels de l'existence des individus et du fonctionnement de la société, et qui cependant ne jouissent pas d'une considération particulière, pas même de la part des femmes elles-mêmes, au sens où ils sont considérés comme des « choses normales » convenant à la « nature » de la femme. Au contraire, s'occuper de politique, de questions bureaucratiques ou de problèmes financiers importants requiert des qualités particulières que détiennent les hommes et non les femmes. Les compétences masculines de ce type sont non seulement diverses mais encore valorisées au maximum.

Les rapports avec les sphères supérieures, revêtant un caractère officiel, sont délégués aux hommes, dans la mesure où il est nécessaire en ce cas de sortir de la communauté : le monde du connu. Les femmes, quant à elles, ont directement accès à l'inconnu imaginaire. Elles en sont les interprètes et élaborent à son sujet des techniques de contrôle, jouant ainsi le rôle de médiatrices entre cet inconnu et le connu : face à l'in-

connu réel, c'est l'homme qui doit les guider en leur ouvrant la route. L'observation ponctuelle des rôles masculins/féminins et du mode d'articulation des rapports entre les sexes dont on a peu parlé ici montre clairement que les femmes occupent une position de second plan dans certains secteurs. C'est là un élément intéressant sur lequel il faudra revenir. Cela revient à dire que le pouvoir détenu par la femme dans les processus de reproduction de la société, non seulement ne se traduit pas dans une condition égalitaire à tous les niveaux (et encore moins prévalante) mais de plus est occulté par un discours idéologique, discours qui, ici comme ailleurs, sert à affirmer en dernière instance la supériorité du masculin sur le féminin.

C'est au niveau du symbolique que la subordination de la femme devient explicite et évidente : il produit une image largement contradictoire avec la réalité, non pas parce que cette image serait le reflet et la justification des rôles, mais pour des raisons d'une autre nature qui renvoient à une infériorité inscrite dans son corps et dans sa sexualité. Le discours d'ordre symbolique relève d'une cosmogonie qui organise en ce cas les choses, les astres, les plantes, les mots selon les catégories du masculin et du féminin traduites dans un système dualiste qui pose le masculin comme supérieur et fondateur et le féminin comme son contraire. Dès le moment où la femme se constitue comme réalité vivante, c'est-à-dire au moment de la conception, son image commence à se constituer. Toute une série de croyances, répandues surtout parmi les femmes, veulent que le féminin présente dès l'origine des caractéristiques propres qui le différencient du masculin. Par exemple, on croit que l'âme se forme au bout de quarante jours s'il s'agit d'un garçon, plus tard, entre trois et six mois, s'il s'agit d'une fille. En cas d'avortement, si le fœtus est masculin, il est déjà accompli, doté de tous ses membres, s'il est féminin, au contraire, il n'est pas formé et sort en morceaux. Le garçon commence à bouger très tôt dans le ventre maternel, la fille plus tard, laquelle en revanche s'agite beaucoup, de manière désordonnée, gênant ainsi la mère. Le masculin désigne donc l'accompli, l'essentiel, le rapide, le féminin, le fragmentaire, le démesuré, le lent. Les deux sexes se situent dans un rapport d'opposition qui définit un sexe supérieur (les qualités associées au masculin étant des valeurs « valorisées ») et un sexe inférieur, un sexe fort et un sexe faible, selon le système d'opposition présent dans toutes les sociétés, qui est « un des constituants élémentaires de tout système de représentations, de toute idéologie, envisagée comme traduction de rapports de force »¹⁷. Mais l'attribut qui, au niveau symbolique, connote le mieux la supériorité masculine est le sang, associé ici comme ailleurs au sperme¹⁸. On considère en effet que le sang est transmis par les hommes seulement (cette motivation justifie l'interdiction d'alliance matrimoniale entre cousins parallèles en ligne paternelle) et que le sperme c'est le sang. Le sang féminin, c'est le lait, qui ne sert pas à créer mais à nourrir. De plus, le sang masculin est considéré comme plus fort et plus pur. L'acte de mettre au monde des enfants devient ainsi moins fondateur

que celui de féconder, acte masculin (à ce propos il faut rappeler que les femmes font et peuvent faire tous les travaux à la campagne excepté de semer, tâche exclusivement masculine), parce que la possibilité de transmettre l'élément primaire et vital repose sur l'homme seul et non sur les deux partenaires.

De leur pouvoir de donner la vie, par ailleurs considéré comme indispensable (si l'on veut bien se rappeler que la première qualité et la plus déterminante exigée d'une femme est d'être « bonne », « capable », c'est-à-dire être en mesure d'avoir des enfants), les femmes sont en quelque sorte dépossédées par une série d'opérations mentales qui ont une efficacité sur les hommes aussi bien que sur les femmes. « La force des idées est dans leur partage, dans la croyance et la confiance en la valeur de vérité des interprétations du réel qu'elles proposent¹⁹. » Le sang de la femme n'est pas seulement faible, il est également dangereux pour les hommes et pour la nature ainsi qu'en témoignent les nombreuses croyances relatives au sang menstruel et à ses pouvoirs maléfiques. Par exemple une femme ne doit pas traverser en diagonale et avec les jambes écartées un champ où des germes commencent à pousser sous peine d'en provoquer la mort ; de même, c'est au sexe de la femme que sont imputées les bizarreries du désir et de la pensée. Sa physiologie rend en outre la femme plus faible, plus fragile, moins capable que l'homme, de prendre en charge les activités qui impliquent spécialisation et compétence. Dans les travaux des champs, par exemple, même quand elle effectue l'essentiel ou la totalité des tâches (c'est le cas de différentes femmes, surtout en l'absence temporaire ou définitive des hommes), la femme est supposée ne pouvoir accomplir que les tâches secondaires, complémentaires des tâches masculines. En outre les travaux les plus sales, humbles et répétitifs²⁰ relèvent de sa compétence cependant que se trouvent dévalorisés, quand elle n'est pas complètement passée sous silence, la somme de travail domestique s'ajoutant aux travaux extérieurs.

C'est donc dans son sexe, dans son « être femme », que réside la responsabilité « naturelle » de l'inégalité des sexes : « la sexualité, les différences de formes, de substances et des fonctions corporelles, les différences anatomiques et physiologiques qui naissent des fonctions différentes des sexes dans les procès de reproduction de la vie, fournissent en permanence les matériaux avec lesquels se fabriquent des messages, des discours qui interprètent et justifient toutes les inégalités sociales existant entre les hommes et les femmes²¹ ». A ce discours, qui assigne à la sexualité le statut de « fondement cosmogonique de la subordination »²², hommes et femmes participent qui concourent par-là à maintenir une situation dans laquelle les femmes peuvent « être » mais non « paraître ».

Messine, février 1983.

NOTES

1. Le terme *casata* définit, dans la région étudiée, tous les descendants d'un même ancêtre en ligne masculine.

2. La recherche a été conduite en 1975-1976 pendant 14 mois, puis durant de brefs séjours sur le terrain en 77, 78, 79. L'objet initial de l'enquête concernait les structures de parenté ; le thème s'est précisé ensuite comme suit : stratégies matrimoniales et modalités de transmission du patrimoine ; une partie de la recherche, dont les matériaux n'ont pas encore été traités complètement, a été consacrée au rôle de la femme. Ici, on présente seulement quelques éléments très schématiques qui veulent être révélateurs, aussi bien des matériaux que des problèmes posés par ces derniers. Ces éléments concernent la condition de la femme paysanne. Jusqu'en 1960 environ, la quasi totalité des femmes était employée dans l'agriculture et seulement une minorité se consacrait à d'autres activités. Aujourd'hui, à cause d'un ensemble de facteurs convergents, le nombre de paysans a diminué et la superficie des terres non cultivées ou transformées en terrains à bâtir est en augmentation. La recherche a été faite à Zaccanopoli, village de Calabre, dans la province de Catanzaro. Ce village se consacre à la culture du blé, du maïs et d'autres céréales. C'était autrefois un pays d'élevage où aujourd'hui la présence des bergers n'est plus significative. Il dispose d'un territoire de 660 hectares. Sa population est de 1080 habitants, presque tous paysans, petits propriétaires terriens. On y trouve de petites exploitations familiales. La petite exploitation familiale (famille nucléaire) en faire-valoir direct, morcelée, est la règle générale. La grande propriété est entièrement absente.

3. L'expression « stratégies de reproduction » est utilisée dans l'acception que lui donne Bourdieu, (cf. P. Bourdieu : « Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », *Annales E.S.C.*, nn. 4-5, 1972, pp. 1105-1125.

4. Les sources utilisées sont : Les feux de 1641, le cadastre de 1747, le registre d'état civil de 1793 et de 1848, le recensement de la population de 1851, le registre d'état civil de 1959, et le fichier des familles consulté à la mairie de la commune. Pour les premiers résultats de ce travail, cf. M. Minicuci, *Le strategie matrimoniali in una comunità calabrese. Saggi demo-antropologici*, Soveria Manelli, 1980.

5. Sont appelés et se définissent comme cousins, les enfants des cousins germains et les enfants des enfants de cousins germains. Au-delà de cette limite, ce sont des parents ou des cousins impurs. Dans son étude sur le diocèse de Côme, R. Merzario se réfère à cette définition : *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella diocesi di Como sec. XVI-XVII*, Torino, Einaudi, 1981.

6. Alors que le mariage entre cousins croisés et parallèles en ligne matrilineaire est prévu, souhaité et largement pratiqué, il est interdit entre cousins parallèles en ligne patrilinéaire. (Il en existe cependant quelques cas.) La terminologie de la parenté distingue cette dernière catégorie de cousins de toutes les autres. En cas d'absence de terre, la dot est constituée en argent qui devra être investi dans l'achat d'une terre dont la femme sera propriétaire. Plus souvent, on abolit la dot au moyen du « mariage croisé double » dit *dubbrera*. Comme Delille l'observe dans la région de Salerne, le mariage double « est un moyen d'abolir le cycle de la réciprocité et des échanges économiques qui l'accompagnent. C'est une solution pour ceux qui ne peuvent accumuler des capitaux pour les lancer dans un cycle ». Cf. G. Delille : « Classi sociali e scambi matrimoniali nel Salernitano : 1500-1650 circa », *Quaderni Storici*, n° 3, 1977, pp. 983-997, p. 990.

7. La nécessité que la femme reçoive toujours et partout une dot est attestée aussi par une solution qu'on choisit — même si elle est très rare — en cas de mariage double. En ce cas, si la femme accepte de renoncer à la terre qui lui revient en faveur de son frère, cette terre sera attribuée non à son frère mais à sa femme tandis qu'elle-même sera dotée par le père de son mari.

8. Cf. à ce propos F. Héritier, « Hommes/Femmes », in *Enciclopedia*, VIII : Labirinto-Memoria, Torino, Einaudi, 1979, pp. 797-812.

9. Cf. M. Minicuci, *op. cit.*, au chapitre : « Il soprannome », pp. 75-105.

10. Cf. J. Davis, *Antropologia delle società mediterranee. Un'analisi comparata*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1980, al capitolo : « Famiglia e parentela », pp. 175-245.

11. Le discours sur les rôles masculin et féminin à l'intérieur d'un cycle mérite une analyse spécifique, la situation étant différente suivant les époques ainsi que le genre de culture et les techniques employées. Aujourd'hui, nombreuses sont les femmes qui, en l'absence des hommes, émigrés ou employés dans d'autres activités, s'occupent entièrement des cultures, utilisant des ouvriers pour les phases du cycle qui font appel à l'aide des moyens mécaniques.

12. Un ensemble de techniques pédagogiques est utilisé depuis l'adolescence pour diriger les sentiments vers les choix les plus opportuns. Les observations de Bourdieu à ce sujet sont tout à fait pertinentes, cf. article cité.

13. Le degré de moralité de la femme se mesure essentiellement à partir de ses comportements avec l'autre sexe, celle de l'homme à partir du fait qu'il est un travailleur capable, ni dépendant ni buveur. L'homme doit donner la garantie de pouvoir être un bon père et un bon mari. L'homme refusé par une femme parce qu'il est considéré comme peu sérieux ou qui rompt ses fiançailles sans raison précise (les seules raisons acceptées en général sont un différend sur la dot promise) peut ne pas trouver dans le pays à se marier, comme cela est arrivé dans plusieurs cas.

14. Cf. à ce propos l'analyse de Zagnoli sur la province de Reggio Calabria, où il dit que « la culture calabraise est basée sur la notion d'honneur. Son corollaire, la honte, est moins valorisé. Le premier terme constitue le versant positif, celui qui fait agir et se réfère en même temps à un état, le second terme le côté négatif, celui qui exprime le fait d'éviter certains actes, certaines situations qui seraient déshonorantes et se réfère plutôt à un sentiment ». N. Zagnoli, « A proposito di Onorata Società. Quaderni del Mezzogiorno e delle Isole », n° 42-43, 1977, pp. 23-40, p. 27. Si ce qui est affirmé par Zagnoli, et qui est par ailleurs répandu dans une bonne partie de la littérature sur le Sud, peut être vérifié dans la zone qu'il a étudiée, il n'est pas démontré qu'il en soit de même dans le reste de la région qui présente des réalités différentes au niveau de l'organisation sociale et des rapports de production, région sur laquelle on a peu de connaissances précises, la littérature anthropologique sur la Calabre étant encore peu développée.

15. Pour la définition du capital symbolique, cf. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève-Paris, Droz, 1972, au paragraphe : « Le capital symbolique », pp. 227-243.

16. Sur l'organisation de l'espace dans cette communauté, un article de M. Minicuci sera très prochainement publié. Il est intitulé : « Il disordine ordinato. L'organizzazione dello spazio in un villaggio rurale calabrese », *Soria della città*, VIII, n° 24, 1983.

17. F. Héritier, « Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique », dans E. Sullerot (sous la direction de), *Le fait féminin*, Paris, Fayard, 1978, pp. 387-396, p. 388.

18. Sur ce thème, cf. en particulier M. Godelier, *La production des grands hommes*, Paris, Fayard, 1982.

19. M. Godelier, *ibidem*, p. III.

20. A cela, il faut ajouter que la femme utilise en général des instruments plus simples et plus archaïques que l'homme. L'introduction des machines agricoles (tracteurs, fraise, moissonneuse-batteuse) a entraîné l'exclusion des femmes de certaines phases importantes du cycle productif, par exemple, pour le blé, la moisson et le battage, et les a reléguées dans des rôles marginaux. Aujourd'hui, deux femmes seulement conduisent un tracteur, aucune ne conduit la moissonneuse-batteuse.

21. M. Godelier, *op. cit.*, p. 13.

22. M. Godelier, *op. cit.*, p. 12.

LES FEMMES RURALES DE L'AURÈS ET LA PRODUCTION POÉTIQUE

Naziha HAMOUDA

Il existe dans l'Aurès une importante production poétique féminine. Il s'agit d'une poésie chantée s'inscrivant dans le cadre d'une tradition orale où les femmes occupent une position déterminante.

Pratiquement, toutes les femmes de l'Aurès sont concernées par la production et la transmission de la poésie et, ce faisant, elles participent pour une grande part à maintenir et à perpétuer l'homogénéité du corps social et de la culture. Elles portent la responsabilité du patrimoine culturel, elles l'enrichissent, le font circuler et vivre.

Cependant, nous aurons l'occasion de souligner plus loin les difficultés qu'elles rencontrent : difficultés et obstacles qui se dressent devant la culture berbère, difficultés qui s'appesantissent particulièrement sur elles, en tant que femmes. Comme le note Judy Chicago : « I found out that in different historic periods women artists functioned and achieved often in the place of overwhelming difficulties ¹. » En effet nous tenterons ici de poser diverses questions concernant le statut des femmes et de leur production poétique dans l'Aurès et la place qu'elles occupent dans la société et dans la culture.

Le statut des femmes n'est pas partout le même dans tout le massif de l'Aurès. Si les femmes de l'Aurès occidental demeurent reines de l'espace, celles de l'Aurès oriental en sont relativement exclues. La raison en est que la partie orientale du massif a subi davantage l'influence de l'islam particulièrement du fait de l'implantation des

Oulémas dont nous rappellerons plus loin les objectifs et l'impact dans le développement du nationalisme algérien.

L'Aurès se présente comme « un massif montagneux compact de 8 000 km², qui s'étend de la dépression qui mène de Batna à Biskra jusqu'à Khenchela et à la vallée de l'Oued el Arab, entre les hautes plaines constantinoises méridionales (Sbakh) et la dépression saharienne du Ziban ². » On trouve des sommets de plus de 2 000 m (les plus hauts d'Algérie). De profondes vallées sillonnent le massif et débouchent sur le Sahara (comme la vallée de l'Oued el Abiod).

Au cours de l'histoire l'Aurès fut un bastion de la résistance aux conquêtes étrangères, des Phéniciens (au XII^e siècle avant l'ère chrétienne), jusqu'aux invasions arabes et françaises. Ce fut une longue succession de luttes et de persécutions au cours desquelles les populations des Aurès se dressèrent contre l'implantation de pouvoirs étrangers. De grands noms jalonnent cette histoire : Orthais, Ibdas, Jugurtha, Massinissa, Qouceila et Kahina (de son vrai nom Dehia, Reine de l'Aurès). Celle-ci incarne, encore aujourd'hui, la résistance à l'implantation des Arabes. Ceux-ci mirent environ un siècle avant de parvenir à mater la résistance et à planter leur pouvoir et leur religion. Ils ne réussirent à arabiser que les contours du massif et la population garda en grande partie son indépendance juridique et sa langue. De nos jours l'arabe est essentiellement utilisé par les hommes pour les contacts avec les étrangers ³.

C'est donc au prix de grandes difficultés que l'islam fut introduit au VIII^e siècle (selon Ibn Khaldoun et Ibn Yazid) ⁴, amenant avec lui un nouveau type d'organisation sociale. Néanmoins la coutume locale continuera à être respectée et en particulier les femmes continueront à être maîtresses de leurs actes et à jouir d'une très grande liberté de mouvement.

La dot, condition de validité du mariage musulman, est inexistante dans le mariage aurésien. La mariée (ou sa famille) ne prend ni ne donne à cette occasion aucun bien matériel. Le divorce est fréquent car les femmes en prennent facilement l'initiative : il est courant qu'une femme divorce une dizaine de fois en ayant provoqué la rupture. Grand nombre de femmes se marient en hiver pour divorcer au printemps. Le jour où une femme décide de rompre les liens conjugaux elle prévient sa famille en lui demandant de lui envoyer de quoi s'habiller en ces termes : « J'ai ôté son dernier vêtement. » C'est le signe de la rupture.

Dans les Aurès la juridiction est un mélange de droit coutumier et de droit musulman appliqué par la *Djemaa*, la *Mahkama* ⁵, elle diffère d'une tribu à une autre, d'un versant à un autre. Cette diversité résulte des différences géographiques et historiques existant entre les régions. Ainsi quand les habitants de l'Aurès occidental désignent le *Charq* (l'Est), ils désignent en même temps une région géographique et une zone culturellement spécifique dont les comportements de ses habitants sont jugés souvent trop moralistes. Inversement, les gens de l'Aurès oriental jugent que ceux de l'Ouest ont des mœurs trop libertines.

Les femmes de l'Aurès occidental jouissent donc d'une assez grande liberté. Elles se rencontrent au café du village pour boire le *xanjilan* (boisson à base d'herbes) tout en filant la laine. Certaines exercent même le métier de chauffeur de taxi tout en fumant le *meqsons au afras* (tabac non filtré). Toutefois, il est certain qu'elles ne doivent pas cette liberté de mouvement à une quelconque reconnaissance de leur rôle pendant la guerre de libération (à laquelle beaucoup de femmes ont très activement participé), ni à l'octroi de quelque droit que ce soit par les gouvernements qui se sont succédés depuis l'indépendance. Elles la doivent plutôt à leur héritage culturel.

Dans la zone occidentale du massif, les petites filles apprennent le chant et la danse dès huit ou dix ans, à la période même où elles apprennent les travaux domestiques. C'est une tradition et un plaisir. Cette éducation artistique fait partie de l'apprentissage de la vie de la femme adulte. Elle s'effectue spontanément durant les travaux des champs, sur les terrasses des maisons, durant les après-midi d'été ou de printemps, à l'occasion des fêtes. Toutes les femmes chantent et dansent à toute occasion cependant, sans attendre les fêtes. Il y a des chants pour tout, pour chaque travail, chaque circonstance. Si les rythmes sont fixés par la tradition, le chant et le poème varient selon l'inspiration.

Les femmes se prennent en charge économiquement. Elles peuvent vendre les bijoux dont elles ont hérité, acheter ainsi une parcelle de terrain ou du bétail. On peut les voir, encore aujourd'hui, vendre leur récolte sur le marché. Quel que soit leur statut social, elles participent aux travaux agricoles (cultures maraîchères, arboriculture), cependant, tisseuses et gardiennes de troupeaux, elles ne sont pas astreintes aux travaux agricoles ni domestiques.

Elles peuvent circuler seules, se déplacer, rencontrer des hommes que ce soit à l'occasion du travail ou en participant à certains rites et pèlerinages qui exigent parfois un voyage d'une semaine et par conséquent l'éloignement du foyer paternel ou conjugal. On peut citer par exemple celui qui a lieu à la fin d'août (Asameth) pendant la canicule, à Djebel Bous, qu'on appelle « le rite qui apporte le bonheur aux femmes » au sens où elles sont libres de leur comportement durant cette période. Pendant ce pèlerinage, hommes et femmes se rencontrent, établissent des contacts avec les habitants, renouent des amitiés. Un homme qui a participé à ce pèlerinage nous raconte : « ...Notre troisième étape était à Thamarkunt. Les villageois se sont précipités pour nous inviter à dîner, chacun a pu accueillir cinq à dix hôtes. Nous avons été invités à dîner par une très jolie jeune femme. Mes amis qui sont de l'Est aurésien étaient très intimidés. Ils ne sont pas habitués à cette audace des femmes. Ce n'est qu'après que le repas ait été servi que le mari revenant du champ (un beau jeune homme) nous a rejoints. Après le repas, femmes et hommes, se rencontraient sur les terrasses, au café du village, pour danser et chanter jusqu'à l'aube. On n'avait pas toujours le temps de dormir. Il nous arrivait souvent de continuer la marche, dès que le soleil se levait, avec le rythme de la musique

de la veille qui résonnait dans nos têtes... Cette joie de vivre est révolue maintenant ! »

En effet, le dernier pèlerinage dont parle notre interlocuteur a eu lieu dans les années quarante. Depuis l'indépendance on l'organise encore, mais très discrètement, car les autorités préfectorales l'interdisent.

Si toute femme sait chanter et danser toutefois les femmes des familles maraboutiques, bien qu'elles chantent et dansent parfaitement, ne sont pas autorisées à participer aux fêtes auxquelles elles peuvent rencontrer des femmes *azriat*. Le rigorisme islamique les empêche de côtoyer les femmes qui pratiquent le *azri*. Le *azri*, au sens propre du terme, tel qu'on l'entend au Hoggar et dans l'Aurès, est l'état de liberté. Les *azriat* sont donc des femmes libres. Plus exactement, la *azrith* est, d'une façon inséparable, la femme qui n'est pas en puissance de mari, et celle qui pratique l'art du chant et de la danse. Elle a donc un statut particulier parmi les femmes. La littérature coloniale a parlé d'elle comme d'une courtisane mettant ainsi l'accent sur l'aspect « liberté sexuelle » qui la caractérise. Pour d'autres raisons, les courants répressifs d'inspiration islamique ont fait de même. Mais cette définition n'a pas de sens dans la société aurésienne et ne définit pas le statut de la femme *azrith* : ce n'est pas une femme qui a des amants (même si elle en a), c'est l'artiste qu'on invite. Elle chante et danse au cours de fêtes que les villageois organisent souvent la nuit autour d'un grand feu. Des dons en argent, ou d'autre nature, lui sont faits selon le jugement que l'on porte sur la qualité artistique de sa prestation.

Les *azriat* sont honorées. Elles sortent les mariées de la maison de leur père leur assurant ainsi un « beau destin », ou déposent un peu de leur salive sur les lèvres du nouveau-né. Le destin de *tha azrith* se choisit. Ce peut être à l'adolescence. C'est toujours une femme qui a beauté et talent. Souvent, c'est la fille d'un musicien ou parfois aussi d'une mère *azrith*. On cesse d'être *azrith* si on se marie mais on peut le devenir ou le redevenir en divorçant. (Comme nous l'avons dit les femmes divorcent facilement de leur propre chef.) Si elle a des enfants elle leur donne son nom, de toute façon un homme peut l'épouser : il sera lui-même honoré.

Ainsi nous voyons, tant par l'importance du chant, de la poésie et de la danse dans la vie sociale que par le statut particulier octroyé à cette femme artiste, l'intérêt que la culture aurésienne accorde à l'art et à la perpétuation de son patrimoine. Les femmes y jouent un rôle fondamental tant, comme l'a écrit Youcef Nacib « la poésie orale embrasse, par le truchement du verbe, tous les secteurs de la vie : l'organisation du groupe, les sentiments individuels et collectifs »⁶.

A partir des années trente l'Aurès va être un terrain d'agitation et de propagande pour deux courants : le Mouvement réformiste badi-sien⁷ et le P.P.A. (Parti du peuple algérien de Messali). Tous deux font de la religion une référence fondamentale bien que leurs pratiques et leurs buts soient différents.

Le Mouvement réformiste algérien s'inspirant de la *Nahda* (ou Renaissance islamique née en Egypte à la fin du XIX^e siècle) définissait l'identité nationale par l'arabo-islamisme et prônait la culture s'inscrivant dans le cadre de ces valeurs comme moyen de ressusciter l'entité nationale algérienne. Le Réformisme va donc lutter contre ce qui n'est pas islamique et en particulier contre la religiosité des ruraux ou/et les cultures berbères à travers le maraboutisme qui recouvre, à travers les marabouts ou saints locaux, une manière peu orthodoxe d'islamisation des cultes agraires. C'est par de jeunes badisiens ayant étudié à Constantine (ville d'où rayonne Ben Badis) et dont un certain nombre sont aurésiens que les confréries maraboutiques et les rites antérieurs à l'islam ont été persécutés. Cette lutte contre les « ténèbres de l'ignorance » a été menée par le moyen de la création de *medersas* (écoles), de clubs (*nawadi*) et aussi de brigades de militants qui utilisaient la violence contre ceux qui, pensaient-ils, ne les respectaient pas. C'est alors que les mariages avec *rayta* et la participation des *azriat* ont commencé à être interdits. « Il y a plus de quarante ans, nous dit une femme, quand mon oncle a organisé un grand mariage avec la *rayta*, en pleine fête un groupe de jeunes envoyés par les Oulémas se sont approchés du musicien et lui ont arraché l'instrument de musique de la bouche. La *Djemaa* est allée demander des explications. C'est à ce moment qu'ils leur ont répondu que ces pratiques sont interdites par l'islam. Ils nous ont dit que la *rayta* est l'œuvre du diable. Ma famille qui est maraboutique n'a plus organisé de telles fêtes. »

Un autre témoignage d'un ancien badisien nous décrit d'autres formes de dissuasion : « C'est par l'intermédiaire des *khotbas*⁸ dans les mosquées du *darse*⁹ à la *medersa*, des rencontres avec les représentants des autres vallées du Mouvement réformiste, que les pratiques non conformes à la religion ont été annulées. Il nous arrivait de faire appel à la violence pour arrêter la *rayta*. L'islam a interdit tout ce qui est péché. Est considéré comme péché toute jouissance, car ce qu'on condamne réellement ici n'est nullement la *rayta* mais plutôt ce à quoi elle renvoie c'est-à-dire la *azrith* qui est accompagnée par la *rayta* et qui en fait le centre d'intérêt de la fête et des spectateurs. Sachant que le statut de *azrith* englobe non seulement sa fonction d'artiste qui n'a pas de rapport monétaire avec sa pratique du chant et de la danse [puisqu'elle ne perçoit pas de salaire mais ce que les spectateurs veulent bien lui donner en reconnaissance de son talent] mais la reconnaissance de son statut de femme libre. On invite *tha azrith* à une fête, elle prend les repas avec les invités et les membres de la famille tandis qu'une danseuse de la ville se fait payer la soirée et reçoit le genre d'accueil qu'on fait à une invitée étrangère¹⁰. »

« Quant au P.P.A., travaillant dans la clandestinité, ses moyens étaient limités et son but était autant politique qu'idéologique. Les militants du P.P.A. étaient plus efficaces dans leur lutte contre les *Zaouïas*¹¹ et le boycott des fêtes... » nous dit un autre interlocuteur qui ajoute : « Ces premières cellules du P.P.A. avaient dans les années trente le but

de chasser le colonialisme avec les armes. C'est pour cela que les gens y adhéraient de plus en plus. Même certains Oulémas ont rejoint le P.P.A. car leur mouvement ne revendiquait qu'une indépendance interne (s.e dans le cadre français) ¹². » Malgré tous leurs efforts, les Oulémas et le P.P.A. n'ont pas pu discipliner totalement la population du massif aurésien. « Les Oulémas censurent les mariages mais personne ne les écoute, ni ne se prive de leur désobéir, nous dit une femme. Je suis fille d'un cheikh et mon père a invité sept *azriat* à mon mariage. »

La dimension politique fut donc très importante dans le choix que fit le P.P.A. d'une stratégie culturelle, de même dans le Mouvement badisien qui pour avoir une position moins radicale n'en fut pas moins un élément important de la lutte contre le colonialisme. Arabiser et islamiser était pour les militants de ces deux mouvements un devoir dans la mesure où ils assuraient ainsi l'unité nationale ou du moins telle était l'idée qu'ils s'en faisaient. Le Mouvement réformiste, comme le P.P.A., comprenait de nombreux Berbères. Cependant cette appartenance finit par être considérée comme un élément de division du peuple algérien sur lequel il n'était pas bon d'insister et on soupçonnait le colonialisme d'en faire une utilisation dangereuse contre l'unité nationale.

En 1948, au sein du P.P.A., des militants s'opposèrent violemment à l'identité arabo-islamique et revendiquèrent une Algérie algérienne. Ils furent mis à l'écart. Comme le signale Malika Ouzegane : « Le fait berbère était un élément secondaire dans le mouvement de la guerre de libération. Les minorités n'auront pas de place ¹³. » La culture berbère a subi le même sort que les femmes auxquelles le F.L.N. demandera de garder le voile en tant que symbole de protestation contre l'assimilation et d'attachement à la culture traditionnelle. Le principe des « priorités » à respecter l'emportait sur la démocratie.

Le déclenchement de la guerre de libération a été le signal d'une rupture avec certains éléments de la culture aurésienne. Le son de la *rayat* qui accompagnait les *azriat* s'est alors arrêté. Pourtant aujourd'hui l'antagonisme entre l'islam et la tradition culturelle persiste. La dimension linguistique est un élément essentiel de cet antagonisme qui interfère dans la production poétique laquelle devient elle-même le véhicule de la revendication culturelle. C'est une suite logique du processus d'arabisation qui trouve ses fondements dans l'alliance de l'islam et du mouvement national.

Mais aujourd'hui quel est le sort du chant traditionnel ? Qui crée et improvise le chant ? Comment se transmet-il ? Quel cheminement suit-il ¹³ ?

« Nous chantons selon les circonstances » m'ont dit les femmes, c'est-à-dire aux temps forts de leur vie. D'autre part « les femmes qui ont de belles voix sont conviées à chanter par l'assistance ». Il est important de noter que cette catégorie de chanteuses sont le plus souvent des poétesses. Je l'ai constaté notamment dans mon enquête sur le chant de la guerre de libération nationale.

Par ailleurs, il arrive souvent qu'une femme improvise pendant une fête, selon le moment, et introduise des variations sur un thème de chant renommé, confirmant ainsi ce qu'écrit P. Bourdieu : « Le poète est celui qui répond à une situation particulière, à un public particulier et assure l'efficacité symbolique de son message ¹⁴. »

Ceci dit, la question de savoir qui crée reste posée dans la littérature orale.

Dans le répertoire du chant aurésien on peut distinguer une classification par thèmes mais il faut noter aussi des variations de modes selon les zones du massif.

L'Aurès occidental est surtout spécialisé dans le chant accompagnant la danse car telle est la tradition. Un chant peut être composé d'un quatrain ou d'un vers, constitué de métaphores ingénieuses et d'une rime mélodique. Ainsi par exemple le quatrain suivant qui est chanté et dansé dans tout le massif aurésien.

<i>abandir ihama</i>	Le bendir est chaud
<i>a'bdhala ya thnawa</i>	Abdellah est mécontent
<i>ahlil awald uma</i>	Pauvre frère
<i>lalathmar Thagawma</i>	Notre dame ne veut pas de lui

Les femmes chantent en tissant ou tandis qu'elles moulent le grain. Ces poèmes sont variés, longs et langoureux. Il s'agit de poèmes de circonstances dont quelques exemples nous donnent un aperçu du répertoire traditionnel qui est repris jusqu'à nos jours. Ce répertoire est riche : une de nos informatrices nous signale que dans la tribu d'Athbouslimane (Aurès oriental) lorsque les femmes vont chercher la mariée elles ont un chant pour chaque étape du cortège.

Deux illustrations seront présentées ici :

1. Le chant du tissage

<i>Susam a'ala susam amami</i>	Tais-toi Ali, tais-toi mon fils
<i>anağ aquacabi ibabak</i>	On fait un kachabi pour ton père
<i>babak iruh iba' dhak</i>	Ton père est parti et t'a laissé
<i>yağad anazyum iyamak</i>	Il a laissé le souci pour ta mère
<i>susam a'ala susam amami</i>	Tais-toi Ali, tais-toi mon fils
<i>anağ a'lau ibabak</i>	On fait un burnous pour ton père
<i>babak iruh iba' dhak</i>	Ton père est parti et t'a laissé
<i>yağad iham iyamak</i>	Il a laissé la peine pour ta mère
<i>susam a'ala susam amami</i>	Tais-toi Ali, tais-toi mon fils
<i>anağ a'lau dhabarbac</i>	On fait un burnous en couleurs
<i>babak iruh yanta' la'rac</i>	Ton père s'est rendu dans les tribus
<i>imatawan mawcin falak</i>	Est-ce que tes larmes ont cessé,
<i>imatawan ğjihan iyamak</i>	Tes larmes, laisse-les pour ta mère.

2. Les chants du mariage

a) Quand elles viennent chercher la mariée elles chantent :

<i>Nzur ushlan</i>	On est venu rendre visite
<i>silba' dan matmura</i>	à la belle
<i>Raram adnusa</i>	Des terres lointaines, chez toi on est venu
<i>a la la</i>	oh la la.

b) Quand elles l'habillent elles chantent dix vers :

<i>siRdhamtas Ibasilala</i>	Habiller lala - félicitations
<i>dmabruk dalbas</i>	pour la tenue.

c) Quand la mariée s'apprête à monter sur la jument pour partir :

<i>asraj iwarus</i>	Voici la meilleure selle, les
<i>ilusan usind</i>	beaux-frères sont venus, tu vas
<i>atrakhad ha mama</i>	te mettre en selle - oh mama.

d) Quand le cortège s'apprête à partir :

<i>hadmuth haryad algi'an</i>	La gazelle est dans la plaine
<i>wityilan badan yoran</i>	qui est-elle, les lions se sont mis debout.

e) Juste après ce chant le cortège ajoute :

<i>Nawit amydran</i>	On l'a prise comme des lions,
<i>Nadjihan tamlajwan</i>	On les a laissés en train de pleurer.

f) Quand le cortège arrive :

<i>Awid haqsabthdubandir</i>	Ramène la flûte et le bendir,
<i>akarça anawgir</i>	Viens on va marcher entre
<i>jar man'a du cir</i>	Manaâ et Chir.

A l'aube on chante ces trois chants :

<i>lthri mudam nasbah</i>	L'étoile visage du jour,
<i>alafjar yadhwa falaa</i>	La lumière de l'aube t'éclaire.

<i>atura adhyasbah</i>	Bientôt l'aube, oh ceux
<i>witiraran</i>	qui sont en train de jouer,
<i>i'ahmad lafjar</i>	c'est l'aurore - oh les
<i>hayamnayan</i>	chevaliers.

<i>Rram atza'lad</i>	Ne te fâche pas du mot
<i>suğual idin</i>	que je t'ai dit, c'est
<i>Falam ağasiwal</i>	pour toi que le baroud
<i>ibarudh nyidh</i>	a été tiré.

Quand la mariée va chercher de l'eau, un cortège de femmes l'accompagne, et tour à tour elles chantent :

<i>abraham nam alala</i>	Ta chevelure oh la la,
<i>abathim nam alala</i>	est un reflet de nappe
<i>yağa lıxaz fuman</i>	dans l'eau.

Nous pouvons constater que ces chants sont chantés jusqu'à nos jours.

Dans la transmission du chant la fonction de médiateur est souvent assurée par la mère, la sœur, le père ou la *azrith* dans les fêtes. Chaque femme apprend dans son entourage féminin à chanter. Alui Howkins appuie la généralité du fait dans son travail sur le chant dans les Iles Britanniques : « The way in which singers learnt their songs often reinforced this owner shine since in many cases they were handed down through the family ¹⁵. »

Les *azriat* des différentes vallées se rencontrent au cours des mariages et assurent ainsi l'échange et la transmission. Les récentes méthodes d'enregistrement de la fête et leur commercialisation élargissent de plus en plus le champ de transmission de cette poésie chantée.

On peut distinguer différentes périodes dans le cheminement du chant aurésien et en les comparant entre elles on arrive à connaître les facteurs qui ont poussé les femmes à introduire des modifications. Celles-ci, notamment celles des montagnes, perpétuent les chants anciens et particulièrement ceux de la guerre de libération. Elles gardent à travers les générations une bonne connaissance du passé. Ainsi, en lisant à des jeunes femmes le corpus recueilli par Jean Servier au début des années cinquante ¹⁶ il s'est avéré qu'elles connaissaient les chants et de plus étaient capables de les situer géographiquement et pouvaient même relater les circonstances de la composition de tel ou tel chant. Cet attachement des femmes au chant ancien ne se sépare pas de l'attachement à la langue dans lequel il s'exprime.

En comparant les périodes d'avant 1954, pendant la guerre de libération, et actuellement, on constate trois formes de chants.

1. Le chant d'avant-guerre.

Le chant avant la guerre de libération était en pur *tamazirt* ou en *Zenata*. Ce n'est que par pure fantaisie que des femmes introduisaient un mot, un vers en langue arabe.

La production poétique était la plus intense dans le domaine de la danse.

2. Le chant de la période de guerre de libération.

La période de guerre de libération se caractérise par le chant de guerre. Cette production intense du chant était alors composée en langue arabe et en *tamazirt*, bien que le rythme demeure traditionnel.

Certaines femmes maquisardes ont été renommées par la qualité de leurs poèmes.

Une autre forme de chant consiste à imbriquer les deux langues en même temps. Tout en conservant le thème et l'air d'un chant connu, les femmes improvisent selon les circonstances. Elles ont tendance à ajouter un quatrain ou des mots en langue arabe. Cette réactualisation de l'ancien thème est appelée par l'un de nos informateurs : « la chaîne » dans le sens où on improvise selon les circonstances tout en gardant l'ancien thème.

En considérant les formes de changement qui peuvent affecter une culture P. Bourdieu¹⁷ pense : « le remplacement ne se fait pas par hasard ; il se fait vers le sens ordinaire ».

Voici un exemple de la réactualisation d'un thème populaire Ayach :

1^{re} forme :

*hjabad fataq
selef dacuraq
wagis'ab lafraq
akar anuğir
wağa'ath wabrid
Rar man'a ducir*

Elle a regardé de la fenêtre
Sa chevelure est châtain
Que la séparation est dure
Viens partons
Que la route est longue
entre Manaà et Chir¹⁸.

2^e forme :

*'ac amami
barkanay imatawan
Samradhan ulawan*

Ayach mon fils
cessons de pleurer
Les larmes rendent les cœurs malades

*ağqmadar alumima rabi ahmahud
Akar anahmal*

Ce que Dieu a décidé on le supporte
Viens partons.

3^e forme :

*'ayac amami
ağuca rabi ahnahmal
dadnuRa datuta
narfad Ifuci dahmosa
yahla dawnatamridh
dawnatma
susam lil susam lil
uğaqaran hih udğaçar
hla
dadnuRa thikawin
natc dwahna tuthawin*

Ayach mon fils
Ce que Dieu nous a donné
nous le supportons
On est passé par Touta¹⁹
On a pris le fusil
La vie serait meilleure si
on ne tombait malade, ni ne mourait
Cesse de pleurer, cesse de pleurer,
Celui qui ne dit pas, bien fait pour elle,
ne dira pas elle a raison,
On est passé par Ibikhaouin²⁰
Moi et mon ami qui sommes du même
[âge.

On constate dans cette 3^e forme que les deux derniers vers sont consacrés à la guerre. Il est à noter que le thème de Ayach est d'habitude relatif à la description par les femmes du bien-aimé, du bandit d'honneur ou du héros de la guerre de libération, il y a donc uniquement un changement dans le texte, mais le rythme du chant reste le même.

Le chant de la guerre

1. Ce premier chant est de la composition d'une maquisarde.

*Layil latxamam
ataryad bla yamam
ibahbah sa'ban falam
arfad ifaliza nyamam*

Ne pleure pas, ne te fais pas de souci,
Tu vas partir malgré toi,
Les maquisards sont trop durs pour toi,
Prends la valise de ta mère.

2.

*aytRnim aytaRnim
uhqmi manis ihu'im
barita'aca hadzim
arwalt al 'sakar harRim*

Comme vous me faites de la peine
Vous n'avez laissé aucun chemin
Le feu n'a pas cessé d'être tiré
Sauvez-vous soldats français,
Vous allez être brûlés.

3. La composition de ce chant est en arabe.

*lawras l'ali
sab' snin mar taqdi
Xarajna l'udyan min biladi
walah axuya ma nansa ljiha*

Haut est l'Aurès
Sept ans durant, le feu n'a pas cessé
Je chasse l'ennemi de mon pays.
Promis, frère je n'oublierai pas la lutte.

3. *Le chant de l'après-guerre.*

Qu'en est-il du chant de l'après-guerre ?

Quel type d'articulation entre la structure sociale traditionnelle et la nouvelle restructuration sociale exprime-t-il ? Quelles réactions suscite-t-elle ?

Dans les dix années qui ont précédé l'indépendance, le chant demeure révolutionnaire. Mais cette priorité donnée au chant de guerre n'a nullement diminué le désir de renouer avec le passé, avec le chant traditionnel. Le retour spontané aux sources est exprimé par l'organisation de fêtes à grand spectacle.

Un des informateurs interviewés relate la situation suivante : « Pendant la guerre personne n'osait ni ne pouvait donner de fêtes, mais dès l'indépendance les mariages avec *rayta* ont repris. Mon père a célébré le retour de mon frère de l'exil en 1963 avec la *rayta* et les *azriat*, les gens ont été très nombreux à venir. Durant dix ans ils n'ont pas entendu la *rayta*, de toutes les vallées les gens arrivaient. La *jma'th* est intervenue et elle a arrêté la fête. Les autorités locales avaient peur d'être dépassées. »

On constate que le politique n'est pas resté indifférent à cette restitution du passé. Il a été obligé de prendre des dispositions rigoureuses.

C'est en 1965 que le rite de la célébration du Printemps par les femmes a été formellement interdit²¹. C'est à partir des années soixante-dix que les institutions politiques (maire, parti, préfet) et la Djemaà comprise ont pris des décisions pour interdire les fêtes en général telles que les pratique la tradition berbère aurésienne.

En 1980 le maire de Thezi Laabed²² prend les mêmes dispositions. On assiste ici à la collaboration de la Djemaà avec les institutions politiques. Cette position de la Djemaà dépend-elle du statut social des individus qui la composent, ou bien les considérations politiques ont-elles définitivement pris le dessus sur le traditionnel ? Un des témoins interrogés nous informe de l'une des plus récentes mesures qui a été prise en août 1982 : « Le parti, le préfet, la *jma'th* ont signé le procès-verbal qui interdit la *rayta*, mais je ne pense pas que les gens vont en tenir compte. »

Résistance ou entêtement, la population villageoise n'est pas prête à rompre avec ses valeurs qui constituent la continuité structurelle de sa culture et de sa société. C'est à partir de ces tensions et de ces conflits culturels, de ces aspirations latentes, qu'une nouvelle génération s'exprime. L'attachement à la culture aurésienne se dit aussi bien par la reprise des chants anciens qui ont valeur de protestation que par le recours à la chanson engagée qui exprime en termes à peine voilés la volonté de lutte et de révolte... « Le cœur a parlé et de la cendre il s'est sauvé... Il a dit renvoyons l'étranger. » La berceuse traditionnelle côtoie le thème politique dans l'enregistrement de la chanteuse Dihya que le disque diffuse maintenant jusque dans l'émigration²³. Cependant même si la chanson engagée et les sentiments et idées qu'elle exprime trouvent un grand écho chez les femmes, il semble que cette poésie soit plutôt le fait de jeunes hommes qui ont étudié. Tel le chant que voici :

Il y a ceux qui ont porté le burnous
Il y a ceux qui ont vendu les terres
Il y a ceux qui ont porté le burnous
Il y a ceux qui ont éteint le soleil
Le cœur s'est contracté et dans la cendre il s'est caché
Où ont-ils mis les amis, les femmes et les enfants ?
L'obscurité les a tués. Dites, dites qu'il n'y a rien
Le cœur s'est tu, dans la cendre il s'est blotti
La vieille a pleuré dans l'obscurité
Elle ne sait rien ni ne connaît la liberté
Aujourd'hui elle gémit, elle a peur, elle a peur de l'ombre
Le cœur s'est retiré et dans la cendre il s'est effrité
L'amour a tué le cœur. Il a dit renvoyons l'étranger
Il a dit des mots, où va-t-il partir, où ?
Le cœur a parlé et de la cendre il s'est sauvé.

« Porter le burnous » c'est avoir le sens de l'honneur et s'oppose à toutes les images négatives de ceux qui ont perdu le sens de la communauté ou se sont alliés avec le pouvoir. Moment de la résignation... « le cœur s'est tu... », moment du défi : « dites qu'il n'y a rien »... osez le dire ! Moment donc de la révolte : « il a dit : 'renvoyons l'étranger...' » Mot très fort qui désigne l'opposition à la culture arabe... « Le cœur a parlé... il s'est sauvé »... Moment d'une renaissance...

Alger, 1982.

NOTES

1. Judy Chicago, *Through the Flower, my struggle as a women artist*, New York, 1982, p. 147.

2. Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, 1960.

3. A ce propos Youcef Nacib fait la même constatation concernant les Berbères du Chenoua, *Éléments sur la tradition orale*, Alger, SNED, 1982.

4. Cf. M. Gaudry, *La Femme Chaouia de l'Aurès*, Genter, Paris, 1929.

5. La *Djemaa* est l'assemblée des représentants des villageois et règle les différents; la *Mahkma* est le lieu où s'exerce la justice.

6. Youcef Nacib, *op. cit.*

7. Le Mouvement badisien, ou encore Association des Oulémas, fut fondé par le Cheikh Ben Badis en 1931. Il prônait la restauration de l'identité algérienne par la remise en valeur de la culture arabo-islamique : « L'Algérie est ma patrie, l'arabe est ma langue, l'islam est ma religion », telle était sa devise. Il repoussait à un avenir indéterminé l'indépendance politique pour laquelle militait le P.P.A., fondé en 1937 par Messali Hadj auparavant responsable de l'Etoile Nord-Africaine.

8. *khotbas* = prêches.

9. *darse* = cours.

10. Témoignage recueilli par moi-même au cours de mon enquête dans la région de Oued Taga.

11. Témoignage d'un ancien maquisard (également ancien militant du P.P.A.).

12. Rejetant l'indépendance politique dans un avenir indéterminé, les Oulémas revendiquaient une certaine indépendance culturelle et administrative dans le cadre d'une dépendance politique. Cette « indépendance » relative ne fut bien sûr pas admise par le colonialisme.

13. J'ai effectué mon enquête dans 2 villages de l'Aurès occidental, Lamdit et Irzar Ntaga arabisés en Oued Taga, et dans un village de l'Aurès oriental, Raufi ainsi qu'à Batna, ville principale des Aurès comprenant 105 125 habitants.

14. Pierre Bourdieu, *Dialogue sur la Poésie Orale en Kabylie* - Entretien avec Mouloud Mammeri, *Actes de la Recherche*, septembre 1978, n° 23.

15. A. Howkins, The social Meaning and Context of Country Song, in *Journal of Oral History*, vol. 3, n° 1, 1975, p. 154.

16. Jean Servier, *Chants des Femmes de l'Aurès*, thèse complémentaire, 1955.

17. P. Bourdieu, déjà cité.

18. Poème composé sur un bandit d'honneur en 1914.

19. Touta, ville située à 35 km de Batna.

20. Ibhikhaouin, chemin de montagne situé près de Irzar Ntaga à 40 km de Batna.

21. Cette fête appelée *hifaswin* est célébrée par les femmes qui, couvertes de leurs plus belles parures, partent en forêt. Celles qui font de la poterie ramènent de l'argile. Le soir, elles rentrent et jouent à un jeu de balle (qui ressemble au golf) et soupent de mets doux.

22. *Oued Abdi*, en arabe.

23. Cf. le disque de Dihya, *Chants et Rythmes Berbères des Aurès*, Ferhani éditeur.

METTRE AU MONDE OU LE JIHAD DES FEMMES

Yamina FEKKAR

Vingt-trois heures... Un coup de sonnette impérieux qui vous arrache au premier sommeil... L'heure des urgences... Fatigue, anxiété de ceux qui veillent...

Une course dans la nuit, dédale de rues, maisons sombres... Une cour à traverser et c'est l'entrée dans une chambre obscurcie de fumée d'encens où des femmes d'âges différents, attentives, entourent une femme en couches. Salutations brèves, examen ponctué par un index pointé vers le ciel attestant de l'unicité de Dieu... et de la contraction utérine. Evaluation de l'avancement du travail et pronostic : encore deux ou trois heures à attendre !... Mouvements divers, silence ambigu... Toutes, fatiguées, espéraient une solution rapide à ces couches commencées tôt le matin. J'explique : dilatation insuffisante... Mais cela n'intéresse pas. On traduit : obstacle.

La matrone que je remplace, vexée visiblement, marmonne d'être obligée de « passer la main » à une jeune sage-femme, « diplômée » peut-être mais sans baraka puisqu'il faut attendre encore. La bonne sage-femme est celle que les anges accompagnent dans ses déplacements en facilitant ses interventions.

Longues heures d'attente... temps à combler au sein d'une assistance partagée entre le désir de se retirer et celui de rester pour recevoir la bénédiction que les anges de la nativité apportent avec eux et distribuent lors d'un accouchement.

Pour le moment, la jeune femme en travail se repose sous l'effet d'un calmant par moi administré, soulevant à peine les paupières lourdes

de khôl au moment des contractions utérines... Silences attentifs, conversations à bâtons rompus...

La matrone qui a ostensiblement fait ses ablutions prie dans un coin et règle ses comptes avec Dieu. Sa piété active l'empêche de mépriser tout ce monde qui commence à douter de la tradition en faisant appel aux techniques modernes... Mais Allâh est grand, Lui seul a tout pouvoir sur les êtres visibles et invisibles.

Effectivement le nouet d'indigo et de sel que porte la jeune femme à la cheville gauche rappelle que dans cette chambre se promènent des êtres invisibles, impérieux, dont il faut se concilier la neutralité. Toutes les femmes savent cela mais n'en parlent jamais car ces êtres mystérieux ont de grands pouvoirs. On dit que lorsqu'une femme accouche, au même moment une *djennia* accouche aussi. Vient-elle, cete *djennia*, par caprice à délaisser son enfant et désirer celui de l'autre, l'angoisse envahit l'atmosphère, le corps se ferme, la peur s'étale dans le regard de la femme crispée sur les déchirures de son ventre.

Aux ingestions de tisane d'herbe et de cannelle succèdent les gouttes d'eau sacralisée par l'encre diluée d'un verset coranique¹ ou par l'ablution du gros orteil droit du mari, faisant de la femme un réceptacle où le végétal, Dieu et magie, se conjuguent dans une symbolique particulière... « Avec les djinns dans l'espace, la terre, le feu, le métal et l'eau, elle renoue avec l'essence des choses, l'esprit de la matière »². Islam des femmes : soumission à l'ordre de la nature, signe d'acceptation de son sexe, reconnaissance de la Parole donnée à l'homme³.

Fumigations, marches haletantes scandées par la profession de foi... Accroupissements intempestifs et répétés sur des tentatives d'expulsion qui laissent la femme pantelante à la limite de l'évanouissement, abandonnée sur les poitrines sororales compatissantes des femmes de l'assistance. Tel est le déroulement des pratiques habituelles que mon arrivée a perturbées. L'accouchement traditionnel est un cérémonial où chaque personne présente est active et se rend utile. C'est le *jihad* (guerre sainte) de la femme. Evoquer le *jihad* pendant des couches, c'est dans la plupart des cas stimuler l'endurance et le courage de la femme la plus craintive. Cette offrande de soi au nom de la foi est en Islam ce qui donne à l'être, même pusillanime, le sentiment de dépasser les limites de soi pour accéder à la miséricorde divine. Accepter de mourir dans son corps pour accéder à l'autre vie, celle de la plénitude et de la béatitude, c'est l'idéal de soi que réalise chaque musulmane en couches. La grossesse déjà, supprimant les menstrues impures, sublime la création qui s'opère dans le corps de la femme. Elle est l'équivalent du jeûne et de la prière⁴. Dans cette ultime offrande à Dieu, elle affirme son sexe à part entière, rappelant qu'au-delà de la différenciation initiale (*l'infîçal*) elle est avec l'homme issue de la même âme (Coran VII/189).

Aller au *jihad*, c'est aussi partir sans remords et entre les crispations utérines la femme quémante le pardon dans l'assistance, se faisant confirmer par chacune l'absence de toute rancune, de toute arrière-

pensée. Pardon demandé, pardon octroyé, condition de cet accord de chacun avec Dieu qui soude la communauté des croyants (pardon que tout musulman, homme ou femme, sollicite avant le Départ). A ces instants la communication est totale et un climat de spiritualité enveloppe cette nuit de veille. Dans le silence recueilli les gestes deviennent symboles : une femme se lève et va entr'ouvrir les portes et tiroirs de tous les meubles de la chambre, une autre prie en ranimant les braises par une pincée d'encens, une autre encore sort dans la cour invoquer Dieu dans la lumière diffuse de la nuit finissante. L'aube n'est pas loin et c'est le moment que choisit la vieille matrone pour se rapprocher de l'accouchée, forçant sans difficulté le respect qu'inspire le moment. Elle passe délicatement sa main sur le ventre endolori de la femme et dit : « Au nom de Dieu, celui qui fait la miséricorde, le miséricordieux, ô mon enfant, ange parmi les anges, soumets-toi, acceptes de mourir pour vivre ». Phrase sibylline, qui projette l'esprit dans le monde des cycles métaphysiques de la création islamique.

L'heure avance, la densité de l'air perd de son épaisseur, le sommeil a déserté les paupières, la femme tendue obéit aux conseils qu'on lui suggère. Notre respiration s'adapte à la sienne. Comme pour ne pas la distraire de sa détermination à en finir. L'apparition de la tête de l'enfant accroche l'attention qui se rive sur cette petite masse ronde obstinée à franchir les dernières résistances maternelles.

L'aube laiteuse colle à la fenêtre. La voix du muezzin appelle à la prière et brusquement au son harmonieux de *Allahou akbar* se mêle, éclatant, le cri rageur d'un petit être tout gesticulant d'impatience. Il subit l'agression de nos soins qui l'introduisent dans le monde des humains. Emmailloté, réchauffé, il retrouve le calme dans les bras de la matrone concentrée qui murmure à son oreille : *La ilaha... Mohamed rassoul Allâh*. Le soin de couper le cordon lui a été confié en témoignage de considération devant les larges cernes de fatigue qui accusent son âge, reconnaissance aussi de cette image de mère sécurisante aidant à franchir le passage entre le fermé et l'ouvert, le dedans et le dehors, la vie et la mort.

En fait, c'est avec l'accouchement qu'une jeune fille meurt définitivement au profit de la mère aux pieds de laquelle les musulmans parlent de paradis... La matrone participe au mystère de cette mutation. Pour elle, chaque cordon coupé représente un ange libéré qui rejoindra les précédents pour former la cohorte joyeuse lui ouvrant le chemin du ciel à son heure dernière.

Un rituel encore dont elle assure l'exécution : l'enterrement du placenta dans un lieu retiré, le « délivre » comme on dit, ce dernier vestige de la médiation entre le ciel et la terre, la mère et l'enfant, destiné à retourner à l'alchimie des profondeurs.

Corps las, cœurs apaisés, les rires et la joie fusent dans la lumière du matin autour de la tasse de café qui réunit dans une même euphorie les gestes d'hier et d'aujourd'hui réconciliés.

Ce récit correspond à une expérience professionnelle qui se situe entre 1950 et 1962 en Oranie (Algérie). A cette époque, les Algériennes formées à l'école des sages-femmes d'Alger étaient rares. Depuis l'indépendance en 1962, l'Etat algérien manifestant une volonté de modernisation a créé de nombreux hôpitaux et dispensaires équipés de matériel sophistiqué. Le nombre de médecins formés dans les universités occidentales étant insuffisant, de même que celui du personnel médical, il fallait donc en former rapidement ; la formation des sages-femmes se fit accélérée (un an au lieu de deux pour les sages-femmes rurales). Elles appartiennent aujourd'hui aux « techniciens de la santé ».

A travers ce projet s'est imposée une nouvelle relation au corps : le corps anatomique, mécaniste, cartésien s'est substitué au corps islamique, lieu de jonction du ciel et de la terre. Cette modernisation de la médecine telle qu'elle s'est faite depuis l'indépendance, dans un contexte où la volonté politique d'arabisation et de retour aux sources a paradoxalement évacué toute dimension culturelle. La gratuité des soins hospitaliers incite les femmes — lorsqu'elles le peuvent — à accoucher à l'hôpital, qui ne peut, manquant de lits et de personnel, répondre encore à la demande⁵. Le passage d'une femme à la maternité doit être rapide de même que son accouchement, elle n'occupe pas son lit plus de douze heures. Il n'est plus question de respecter le temps de travail de la femme, de tenir compte de son rythme physiologique, que la culture traditionnelle prenait en charge dans un climat communautaire. La sororité compatissante est remplacée par l'autorité froide de la « compétence ». L'hospitalisation systématique et la médicalisation de l'accouchement équivalent à une véritable déculturation tant du personnel médical que des accouchées elles-mêmes.

Peut-on trouver le lieu et le temps d'une réflexion sur la relation au corps et le service d'autrui ? S'interroger sur la maternité n'est-ce pas aussi bien remettre en cause un impossible retour au passé que l'actuel abus de pouvoir et le rapport de forces qui caractérisent la relation soignant-soigné ?

Aujourd'hui, le soignant incarnant la modernité se présente armé d'un « savoir » qui culpabilise les comportements traditionnels. Méditer sur cette relation singulière n'est-ce pas à travers elle imaginer une nouvelle société ?

Gordes, février 1983.

NOTES

1. Une des recette de cette encre (*smagh*) est transcrite par Hassan Massoudi dans *La Calligraphie arabe vivante* (éd. Flammarion, 1981). Elle date d'environ 300 de l'Hégire (ou 940 ap. J.-C.) : mélanger à la sève d'un arbre sauvage non fruitier 1/2 litre d'eau, 5 grammes de sel, 250 grammes de gomme arabique, 30 grammes de noix grillées. Broyer le tout et ajouter 40 grammes de sulfate de fer, 30 grammes de miel, faire cuire 2 heures et ajouter 20 grammes de noir de fumée, laisser 1 heure sur le feu, passer au tamis et mettre en bouteille.

2. Yamina Fekkar, La femme, son corps et l'islam, in *Le Maghreb musulman*, 1979 (éd. C.N.R.S., 1981).

3. Mohamed Arkoun in M. Arkoun et L. Gardet, *L'Islam, hier et demain* (éd. Buchet/Chastel, 1978), pp. 228-9.

4. Les cinq obligations fondamentales de l'islam sont la profession de foi, la prière, le jeûne, la dime légale (*zakât*) et le pèlerinage à la Mecque. Sur cette sublimation de l'enfantement et de la maternité, cf. Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam* (éd. P.U.F., 1975, rééd. in coll. Quadrige, 1982).

5. Les femmes qui reçoivent une assistance médicale lors de l'accouchement sont encore rares (médecin, sage-femme intervenant chez l'accouchée ou beaucoup plus souvent dans un dispensaire ou un hôpital : 18 % en milieu urbain, 2,3 % en milieu rural selon le recensement de 1976. L'Algérie connaît un taux de croissance démographique très élevé (3,2 %) et ne parvient pas à faire face aux demandes de soins qui en découlent. Cf. Monique Gadant, Les femmes, la famille et la nationalité algérienne, in *Peuples Méditerranéens*, n° 15, avril-juin 1981.

SUR LA QUESTION DE LA CULTURE FEMININE

Rossana ROSSANDA

Traduit de l'italien par Christiane VEAUUVY

« La vie des femmes est trop limitée, ou trop secrète. »
(Marguerite Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*.)

Depuis longtemps, et trop souvent, on répète que les femmes ont été exclues de la culture jusqu'à une date récente (l'instruction obligatoire pour tous date du XX^e siècle) et, plus sournoisement, qu'elles en demeurent à maints égards exclues encore aujourd'hui ou n'y sont admises qu'avec réserve. Mais, dans cette longue exclusion, cependant depuis toujours chargée d'expérience vécue à côté ou au service de l'homme, les femmes ont-elles produit une culture qui leur soit propre, un savoir spécifique, réprimé ou refoulé, qui en émergeant apporterait une correction substantielle et non pas simplement un « plus » à la culture telle qu'elle a existé jusqu'ici, bref, un mode d'être différent ?

La culture est masculine, elle ne nous exprime pas, elle nous nie, a dit le nouveau féminisme. C'est certainement vrai : on ne s'exprime pas par sexe interposé (et pas même par sujet social interposé ; tout au plus, peut-on être ainsi interprété, traduit). Cette affirmation ne peut plus surprendre depuis qu'est entrée dans le sens commun l'idée que la culture, le savoir, la recherche, le langage lui-même ne sont pas

* Ce texte a été publié dans l'*Orsaminore* (n° 0, été 1981), mensuel culturel et politique réalisé par : Maria Luisa Boccia, Giuseppina Ciuffreda, Licia Conte, Franca Chiaramonte, Anna Forcella, Biancamaria Frabotta, Manuela Frarire, Rossana Rossanda. Il a suscité un large débat (n°s 1, 2, 3, 4 et 5) dont R. Rossanda a tiré les premières conclusions (n° 6, mai 1982). (*L'Orsaminore*, via Muzio Clemente 68/A, 00193, Roma, Italia.)

neutres, parce qu'ils représentent les moments d'une longue marche de l'humanité vers une vérité à découvrir, ce parcours n'étant pas exempt de déviations ni d'erreurs, tout comme notre système social n'est pas l'aboutissement d'une progression des formes et des rapports sociaux antérieurs. De même que l'ordre social est donné ou imposé par les classes les plus fortes, qui proposent leur loi comme *la loi*, à la fois unique et objective, de même la culture et ses instruments s'imposent comme principe de vérité en eux-mêmes. Ils ne sont en fait que la projection de la grille d'interprétation du réel de cette partie de la société qui *sait* déjà parce que *déjà* elle domine, possède et projette hors d'elle-même, connaissant à travers cette grille mais aussi dans une certaine mesure façonnant son objet. Le nouveau féminisme est allé plus loin : il a vu, outre l'historicité du savoir comme savoir d'une classe dominante, la sexualité du savoir comme savoir d'un sexe dominant.

Ici une question se pose : partant de ce regard critique que jettent les femmes sur le savoir masculin, quel autre savoir proposent-elles ? Les théories politiques de la libération (en particulier celles qui voient dans les rapports sociaux de production la racine de l'inégalité et de l'oppression) définissent le savoir des détenteurs de pouvoir comme conditionné par « l'idéologie » au sens de « fausse conscience » et en proposent une lecture démystificatrice. Ces théories se heurtent depuis longtemps au problème suivant : dans quelle mesure ce savoir qui n'est ni neutre, ni innocent reflète-t-il cependant une certaine objectivité, en tant que nature ou en tant que sédimentation historique, de sorte qu'il serait possible de lire la réalité à travers ses objectifs mais non de la découvrir entièrement (le point par lequel le connu n'est jamais entièrement réductible à la subjectivité du chercheur). En somme, ces théories déconstruisent un point de vue et tentent de refondre un savoir critique.

Mais quelle critique du savoir produit la révélation de la masculinité du savoir ? Quelle autre lecture démystifiée avance-t-elle ? Et si la culture n'est pas seulement un réservoir de notions mais un système de relations entre histoire et présent, présent et présent, monde des hommes et valeurs, en quoi le féminin investit cette culture de dominants et d'opresseurs, en quoi il la subvertit, quels systèmes différents de relations suggère-t-il ?

La tentation du parallélisme

Tout d'abord, le féminisme se propose-t-il cet objectif ? Le veut-il ? La critique portée au machisme vise-t-elle à rendre « androgyne », comme dit Marcuse, cette culture monosexuelle ou bien à affermir un « espace » d'autonomie du féminin, destiné à demeurer différent et non *intéressé à la communication*, ou à s'accepter comme *complémentaire* ?

Ce choix me semble rarement formulé, y compris par celles qui se plaignent très amèrement du caractère masculin du savoir et du

langage. Dans la pratique, déjà, les femmes se divisent en deux groupes : celles que je définirais comme radicales qui pratiquent une culture séparée (les émancipées effectuant quelques incursions contradictoires dans le camp d'Agramant¹) et celles qui pratiquent normalement le camp d'Agramant mais avec une certaine colère, comme les agents secrets d'une puissance qui s'exprime rarement. D'autres, dans la « double militance » par exemple², pratiquent les deux cultures comme complémentaires. Et quelques-unes, dont nous voudrions peut-être faire partie, se demandent s'il est possible de faire de l'expérience historique du vécu des femmes un principe, pour ne pas dire un projectile, qui investisse l'ensemble de la culture de la classe et du sexe dominant, reproduisant en quelque sorte, mais avec de très grandes difficultés, l'agression critique du mouvement ouvrier à l'économie politique et à l'idée de l'Etat et du Droit.

Prendre position clairement sur ce point me paraît désormais important. Les femmes constituent la plus extraordinaire des minorités, politiquement parlant : il me semble qu'on peut dire « politiquement parlant » parce que sans aucun doute elles constituent une moitié du monde, dominée par l'autre et limitée par l'autre dans ses droits civils, outre ses droits politiques au sens strict. Jusqu'à ce jour, lorsqu'elles se rendaient compte de leur condition subalterne et se révoltaient, toutes les minorités se sont proposé la mise en cause des principes et des systèmes sociaux et culturels qui les méconnaissaient ou les marginalisaient. Elles ont souvent tenté de révolutionner la culture hégémonique parce qu'elles voyaient en elle le fondement de tout l'échafaudage. Je pense à la culture du premier marxisme ou de ses hérésies européennes et chinoise. En ce cas l'opprimé tente une opération douloureuse, chirurgicale (coupure, modification et greffe) ; il vise à une culture renouvelée mais totale (« totale » ne veut pas dire « totalitaire » mais au contraire capable de penser « l'autre », en se revitalisant à travers la critique de ses propres sources et de ses propres instruments. Certaines subcultures sont plus facilement totalitaires lorsque, ne pouvant critiquer leurs propres formes de connaissance, elles se trouvent dans l'impossibilité de communiquer avec les autres et se figent dans une éternité excluant l'autre).

Une minorité qui a conscience de sa propre diversité mais « ne se révolte pas » se borne au contraire à conserver son intégrité et sa différence, tend à se fermer, d'une certaine manière à se stabiliser dans des « enclaves » plus ou moins importantes, parallèles à la culture dominante, haïssant cette dernière sans toutefois l'investir. Ce choix conduit habituellement les minorités de ce type à une lente extinction ou les condamne à rester comme une simple pièce anthropologique, moins à cause de la main meurtrière des puissants qu'en raison de la défection de leurs propres rejetons, lesquels, ayant tôt ou tard besoin d'un système de relations plus ouvert, préfèrent courir le risque de perdre leur spécificité en la noyant dans la culture dominante plutôt que de rester dans l'isolement.

A quel type de minorité correspondent les femmes telles que le féminisme les voit ? En effet, en termes politiques, elles constituent une minorité ; elles ont beau former la moitié du monde, leurs droits et leurs pouvoirs sont subalternes. Sur ce point, l'émancipationisme avait déjà vu juste ; cependant l'intuition féministe est plus radicale et plus tragique, parce qu'elle ne se limite pas à demander l'accès à ces droits et à ces pouvoirs, mais fondamentalement met en cause leur prétendue universalité. Que recouvrent ces droits, quels instruments de connaissance de la nature ou des rapports humains ont-ils derrière eux, ayant été élaborés par un seul sexe et par un secteur puissant de celui-ci, qui, historiquement, a enlevé la parole aux autres ? Ceci étant vu, les femmes visent-elles alors à la mise en place d'une culture totale réellement bisexuelle (donc portant en son sein la critique à la culture patriarcale) ou à la légitimation d'une autonomie propre et non communicante ?

Pour mettre tout de suite les cartes sur la table, je tends vers la première hypothèse : je veux donner à la « différence » du vécu féminin le caractère d'un bistouri qui brise la partialité inavouée du savoir dominant et masculin (ce qui n'est pas exactement la même chose). Je sais bien que cette option me vient d'une vision du monde comme mouvement, déséquilibre, interaction, lutte pour la domination et contre elle ; bien plus, je pense que c'est le moment, parce que le féminisme ne me semble pas naître par hasard mais lorsque l'arrogance de la « culture » craque de tous côtés, investie par ses propres sujets internes.

Mais je sais bien aussi que quiconque vise avant tout à conserver l'intégrité de la différence, au risque d'en souffrir comme silence ou négativité, est moins intéressé par le déséquilibre, est sceptique sur le changement historique, est plus attentif aux thématiques méta-historiques (non pour autant métapolitiques). Du reste, comment évacuer sans inquiétude l'hypothèse selon laquelle les femmes ont peut-être fait leur un « non-besoin » de culture, entendue comme connaissance, communication et système de relation tendanciellement total ? Et cependant, s'il en était ainsi (comme il m'est arrivé de me l'entendre dire « Pourquoi t'obstines-tu à chercher une interprétation ? Le féminin n'est pas un pensé, c'est un vécu ») les femmes se nieraient non seulement en accédant à la connaissance d'elles-mêmes, mais en étant connues ; dans l'obscurité elles gardent la part la plus vraie d'elles-mêmes. Le « vécu » ressemblerait alors beaucoup au « souffert », à cette zone « non dite » que chacun porte à l'intérieur de lui-même. Mais dans ce cas ce serait un si faible principe d'identité que lorsqu'elles parlent, les femmes parlent la culture « autre », masculine ; pire, elles en sont les premières transmettrices et les plus efficaces (qui, sinon la mère apprend au fils le commandement, à la fille l'obéissance, à lui le besoin d'être reconnu et payé, à elle celui d'être aimée (et encore...) mais effacée dans le travail invisible ?) En vérité le discours sur la priorité du vécu incommunicable se révèle éluusif ; jusqu'à ce que ce vécu ne se parle pas, ne se dise pas, il ressemble à la folie, qui est précisément un vécu secret et inexprimable.

Mais admettons qu'en fuyant l'extrémité du silence les femmes tendent au contraire à légitimer une culture à elles, *à part*. Cette attitude, par les temps qui courent, non seulement ne ferait pas scandale mais correspondrait, bizarrement, aux nouvelles théories des « systèmes » au niveau des sciences sociales, très attentives aux divers statuts et corporations, y compris culturels, visant un équilibre des pouvoirs dans un « marché politique » où il s'agirait de faire circuler aussi la « monnaie féminine », si possible avec une bonne quotation en bourse. Du reste, si nous devons en croire Kate Millett, le féminisme a tenté cette voie aux Etats-Unis. Mais dans quel hôtel la monnaie féminine est-elle frappée ? La demande est d'autant plus forte qu'aucun renvoi ne saurait être fait à un horizon culturel de quelque façon semblable. Il n'existe pas de culture féminine codifiée ; le problème de sa codification se pose aujourd'hui. Aujourd'hui et en certains lieux, dans les pays industrialisés les plus avancés.

Obscurum per obscurius ou de la fascination de l'antiraison

De cela je suis persuadée, bien que nous soient proposées de divers côtés, avec une certaine prudence, des cultures originaires qui seraient plus « masculines » ou plus « féminines ». En fait, toutes les cultures sont masculines. Mais pourquoi les femmes sont-elles tentées de trouver une assonance dans certaines plutôt que dans d'autres ?

La première et la plus répandue est la critique — provenant aujourd'hui de directions diverses — du « logos », défini comme hyper-masculin. La terrible *raison* qui nous a été transmise depuis les Grecs. Non que ceci soit étrange : étant donné que c'est certainement sur la base du « logos » que s'instaure le droit, c'est-à-dire la sphère politique organisée qui sanctionne l'infériorité sociale de la femme, l'aversion est compréhensible. Toutefois, jusqu'ici, il s'agit davantage d'un sursaut de révolte que d'une élaboration théorique autonome. D'autre part, la critique de la raison en tant que *rationalisme*, *rationalisation* et par là *réglementation totale* (avec un saut du pensé à l'agi) n'est pas propre au seul féminisme. C'est une tendance caractéristique des dernières années, et il ne faut pas remonter loin pour en trouver les racines : elles se trouvent dans la crise des théories politiques dominantes dans la gauche — dont, ne l'oublions pas, le féminisme est contigu —, que cette crise soit appréhendée en tant que crise du progressisme ou en tant que crise des politiques « rationalisantes » de programmation, d'Etat et de plan.

Mais le rationalisme, à vrai dire, n'a pas attendu cette décennie pour être mis en question, et pas même l'Ecole de Francfort : Hegel avait déjà son Kierkegaard, et avant lui se développait la critique de l'historicisme. En réalité l'irrationalisme, en tant qu'il met l'accent sur l'irréductibilité de l'existant et du vécu à un pur schéma logique, accompagne l'histoire de la raison, il en est la hantise en même temps que le complément au sein de la structure même de la pensée « occidentale ». Mais où se trouverait sa matrice féminine ? On ne peut la reconnaître de

manière crédible nulle part, pas même dans le mysticisme. D'autre part, si ce que le féminisme craint dans le « logos » est précisément qu'il l'hypostasie (de l'Ecole de Francfort à nos jours) comme rationalisation et donc réglementation totale, il devrait bien davantage porter ses soupçons vers les philosophies orientales, auxquelles, en revanche, une certaine culture des femmes a donné crédit. Ces philosophies, en effet, fixent en archétype éternels et égaux en dignité (en apparence seulement) les principes de domination et de dépendance qui régiraient l'univers, elles lient explicitement le sexe masculin à l'autorité, classent l'actif et le passif, le ciel et la terre, le feu et l'eau, le dominant et le dominé, le *yin* et le *yang* devenus les points cardinaux immuables du monde. Avec cela on évacue d'un seul coup le « logos » mais aussi l'histoire comme « changement ». Et si l'on peut comprendre que toute théorie des éternels retours de l'univers — qui ne sont peut-être que des temps dilatés hors de notre portée, de notre capacité à les saisir — exerce une fascination semblant annuler la fragilité de notre bref combat contre la mort, et que la femme connaissant plus que l'homme son cycle, presque lié à celui de la lune, se sent en quelque sorte plus proche de la nature et par-là des « mères » immortelles, il reste qu'il est vrai que dans ces théories c'est le soleil qui donne la vie et la lune, stérile, qui lui tourne autour. Il me semble qu'en réalité la pensée ésotérique reflète dans cette fixité la peur que le mâle a de la femelle ; sur cela je reviendrai.

Pour l'instant il m'importe seulement d'observer que si un certain féminisme choisit par rapport au fatal « logos » la pensée ésotérique comme plus adéquate, c'est son affaire ; à condition de ne pas tricher sur les origines, en affirmant que dans cette pensée retentirait l'écho de ce savoir dont les femmes auraient été dépositaires, une sorte de culte secret de Diane.

Je crains que cette critique impitoyable atteigne aussi le savoir des sorcières sur lesquelles ce n'est pas par hasard que le féminisme a porté son attention : à l'exception des rares femmes (membres de l'élite seigneuriale ou intellectuelles ou saintes) qui se détachent sur le fond d'une histoire presque entièrement masculine, les seules femmes qui laissent deviner une *condition de révolte* sont les sorcières (femmes inconnues, sans nom, sinon dans les pièces des procès de sorcellerie) ; la répression la plus sauvage se déchaîne sur elles, non pas lorsqu'elles commencent à exister (elles sont présentes dans tous les temps et toutes les civilisations) mais lorsqu'en Occident, entre la fin du XVI^e et le début du XVIII^e siècles, c'est-à-dire à l'époque de formation de l'Etat et de la philosophie moderne, naît peut-être aussi une grande peur collective, alimentée mais non causée par la Contre Réforme. Les bûchers flambent alors comme des allumettes, et s'il y a quelques mâles parmi les brûlés (un moine hésitant, un juge compatissant, quelque sorcier écossais ou frioulan), il est certain que c'est une société féminine qui est livrée aux flammes.

Quelle était la culture de cette société ? Nous ne la trouvons pas dans les procès qui (Carlo Ginsburg a raison) reflètent la culture de l'inquisiteur, qui à son tour mêle le diable au sexe (féminin, *vas iniquitatis*) ; c'est l'unité des questions lors des procès sous la torture (vous alliez au sabbat ? Vous vous enduisiez de graisse d'enfants ? Vous vous accoupliez après l'initiation, etc.) qui fait l'unité des réponses désespérées, de l'Ecosse au Benevento, du Frioul à la Bretagne. L'imaginaire sexuel est encore une fois masculin, peut-être parfois introjecté par des femmes, à cause du besoin d'un semblant de liberté ou de révolte. Mais même lorsque à partir de quelques fragments on réussit à jeter un regard sur ce que dut être réellement le vécu de la sorcière, on découvre des pratiques liées surtout à la fécondité de la terre ou des animaux, et quelques éléments de médecine simple (médecine et ésotérisme sont longtemps allés de pair) qui ne reflètent pas des savoirs spécifiquement féminins. Ces fragments reflètent tout au plus des pratiques que les femmes se transmettent essentiellement entre elles parce que c'est à elles qu'est confiée l'assistance ; dans ces pratiques, elles trouvent un embryon d'autorité et peut-être quelque liberté (nous savons tellement peu de choses, d'ailleurs, de la culture non écrite de l'époque).

L'intérêt de la sorcellerie féminine pour le présent provient (comme pour l'antilogos) de l'hypothèse selon laquelle des cultures originaires auraient été réprimées par la raison (masculine) et par l'Etat moderne (masculin) : là aussi une certaine culture féministe est contiguë aux thèmes de la crise idéologique de la gauche, en particulier de l'extrême-gauche. Mais si l'on considère par exemple le passage de ces pratiques empiriques à la « science » codifiée, il ne peut sans désinvolture être réduit à pure prévarication autoritaire. La « science moderne » a des capacités de connaissance, de développement et d'intervention qui, si elles ne prouvent pas qu'elle soit la « seule » science possible, prouvent qu'elle est jusqu'à ce jour la plus articulée, en mouvement, capable de relations (la médecine savante pouvant assumer la médecine douce et non l'inverse) et de critique d'elle-même (les instruments du « savoir » médical changent, non ceux de la médecine douce, liés à l'éternité de la nature dont ils se veulent inspirés).

Ainsi, si l'ardeur des bûchers en des temps qui ne sont point si éloignés et relativement courts (le massacre a duré cent trente ans environ) conduit à penser que l'existence de « zones franches » et de plus dominées par des femmes, qui ne reconnaissaient (selon l'inquisiteur) ni Dieu, ni César, apparaît comme intolérable aux Etats en formation, les recherches les plus récentes sur la sorcière dans le village (dont une grande partie sont originaires) qu'elle « domine » mais dont elle est rapidement rejetée avant d'être par lui dénoncée, permettent difficilement de rendre responsable de son bûcher le fatal Etat centralisateur. La sorcière est marginale parmi les marginaux, les campagnes étant dans la misère, accablées par les impôts et les guerres ; sa fragilité ne lui permet que je sache à aucun moment d'exprimer les besoins *collectifs* de révolte et d'affirmation.

C'est que le savoir de la sorcière est fragile du fait qu'elle fait de l'infraction le principe de sa contre-culture. Ceci n'apparaît jamais aussi clairement que dans l'imaginaire magique : il est l'inversion pure et simple de la liturgie (prières récitées à l'envers, caricature de la messe), de la morale imposée (la sexualité libérée et volontiers inversée jusque dans les gestes, la danse dos contre dos, le cercle magique dont le dos est tourné vers l'intérieur). Ce n'est pas là l'expression d'une *pensée négative*, c'est une négation subalterne ; du point de vue culturel, c'est le silence.

Dans la réévaluation de la sorcière, considérée comme bonne parce qu'elle guérit et est libérée des devoirs de la morale courante, un certain féminisme évoque peut-être une tentation qui a appartenu au XVIII^e siècle et qui a ressurgi ces dernières années : l'attachement aux cultures sauvages comme réaction contre l'unidimensionnalité des mass média et du savoir autoritaire, officiel et élitiste. Avec l'extinction des espoirs qui avaient été placés dans « un avenir de progrès merveilleux », ces cultures autres deviennent un refuge, une porte de « l'âme » ; une recherche dans les manifestations de la nature de ce destin devenu trop lourd pour la responsabilité personnelle, du fait de l'excès des échecs essuyés. Un phénomène remarquable mérite d'être souligné ici : alors que la culture du « bon sauvage » est née au XVIII^e siècle à l'époque du plein épanouissement des Lumières et peut-être comme une composante du « logos » en réaction contre la codification morale de l'Eglise, aujourd'hui cette même culture renaît en tant que refus du savoir laïc, en réponse à un besoin de consolation et de religiosité.

Le lieu des sentiments

Mais la plupart des femmes misent moins sur l'ésotérisme (bien que, au cours des dernières années, nous ayons été assaillies par l'astrologie, les horoscopes, les arts divinatoires et les tarots) que sur une culture du sentiment qui serait *autre* que la raison, et par excellence féminine.

Ce choix est plus fécond que le premier, à condition — paradoxalement — d'en liquider les prémisses ; essentiellement une conception inavouée du sentiment envisagé comme positif (toujours une « valeur ») et dans sa sexualisation illicite. Maintenant l'équation la plus courante est : raison = pouvoir, sentiment = fraternité ou oppression. Cependant le pouvoir ne relève pas de la raison, mais plutôt de la passion : de tous les « sentiments » c'est le premier.

Rien ne fonde logiquement le pouvoir ; lorsqu'on lui cherche une justification, on ne la trouve nulle part sinon en dehors de la raison (don de Dieu, ou ordre « naturel », ou délégation de chacun et de tous, dans leur caractère inaliénable, « naturel » ou « divin »). Cette passion existe dans toutes les civilisations, archaïques et modernes ; les femmes la partagent avec les hommes et la ressentent avec une égale âpreté en tant que pouvoir sur les jeunes, les enfants, les servantes et, sous

des formes complexes et « séductrices », sur le mâle. Le rapport mâle/femelle peut être lu en grande partie comme une lutte pour le pouvoir, suscitée par l'homme du fait qu'il est privé de la paternité « naturelle », la femme étant la seule véritable reproductrice, celle qui détient le pouvoir et le savoir de la naissance. Si l'homme ne lui impose pas une condition d'esclavage, monogamique ou autre, il n'aura jamais « ses » enfants à lui, ce qui est un grand manque.

Il est difficile de considérer aussi d'autres sentiments comme étant par essence féminins ou comme relevant d'un tel monopole : soit tous ceux qui aboutissent à la propriété comme substitut de l'identité. *Ma* famille, *mon* mari, *mon* fils, *ma* maison ; et réciproquement *ma* dépossession, *ma* mélancolie, *ma* frustration, *mon* envie, *mon* attachement symbolique. Il s'agit en somme d'une double réduction qui s'avère être intenable : la réduction du féminin à une « affectivité » spécifique contre une « inaffectivité » du mâle, les deux étant appréhendées en tant que principes naturels liés à chacun des deux sexes, mais avec une relative sublimation du sentiment, l'être se déployant davantage sur l'ordre du cœur que sur celle de la raison — onde qui, comme chacun le sait, conduit aussi bien au plus splendide altruisme qu'au lynchage.

Mais lorsqu'on a fait justice de cette approche facile, l'attention portée à l'affectivité spécifique de la femme s'avère utile dans la mesure où justement le sentiment met en évidence le champ propre au féminin, l'enceinte dans laquelle la femme a été socialement placée ; là où les rapports sont strictement personnels et non abstraits, les relations se teignent d'émotivité. Tel est le cas du terrain réservé à la femme à l'époque moderne ; tandis que là où les rapports sont impersonnels, même les passions les plus furieuses — révolutions, pouvoirs, guerres — revêtiraient une forme d'expression « rationnelle ». En somme, la femme ne serait pas spécifiquement sentimentale, ce seraient sa position et le rôle social qui *lui est imposé* qui la rendraient telle.

N'en va-t-il pas de même pour la raison ? Dans le premier numéro de *Memoria*³, Eva Cantarella dit que les femmes se sont vu attribuer non pas la raison, le fatal logos, mais la *métis*, plus proche de la ruse ; elle l'appelle, à tort je pense, une raison « inefficace ». Eh bien, la *métis* n'est-elle pas l'intelligence de *l'autre*, dont il convient de se servir pour en tromper la force lorsqu'on se trouve en situation d'infériorité ? Tant il est vrai qu'avant Pénélope le héros de la *métis* est Ulysse, celui qui apparaît à Dante comme le symbole de l'intelligence humaine qui défie les frontières de la nature et de Dieu, et Pénélope elle-même recourt à la *métis* soit pour déjouer les prétendants, soit pour reconnaître avec certitude son époux, avant de dénouer pour lui sa ceinture, par le biais d'un vieux secret du couple⁴. Si déjà dans la tradition grecque les femmes se voient attribuer la *métis* de préférence au logos, c'est parce que cette tradition reconnaît d'une certaine manière que celle-ci est la vertu des opprimés en vue de survivre dans des conditions d'où la liberté est absente. Là aussi c'est la position sociale qui aiguise une faculté. De la même manière, ne peut-on se dire que si les senti-

ments sont liés à la féminité, c'est parce que le champ laissé aux femmes est celui dans lequel les pouvoirs, l'identité et la négation (la triade du rapport « logique » comme rapport social)⁵ sont expérimentés dans la sphère directe du connu : la famille, les domestiques, le lieu de la reproduction sociale ?

C'est cette dernière qui explique la spécificité féminine et non l'inverse. La féminité est induite par la division des rôles. L'accepter comme principe de culture n'implique-t-il pas aussi l'acceptation de cette division des rôles ? Le nouveau féminisme n'est-il pas tenté de l'accepter par désespoir, face au refus de la société, civile et politique ? Mais pourquoi désespère-t-il et cependant ne renverse-t-il pas cette sujétion ? A cause de la disproportion de la force de l'adversaire ou parce qu'il consent lui-même à une identité compensatrice, rachetée symboliquement ? Et d'ailleurs, peut-être pas seulement symboliquement. La maison, les enfants, la maternité, ne sont pas seulement des symboles : ce sont des principes d'identification puissants. Mais alors, la découverte de la condition subalterne des femmes étant à peine effectuée, la parabole se concluerait vite par l'acceptation de ce qui nous a été imposé, devenu désormais identité « autre ».

Le fantasme séduisant

Peut-être arrive-t-on ici au problème de la distinction entre ce qui, dans la sexualité, est métahistorique et ce qui, tout en dérivant d'une détermination historique, est devenu « principe de valeur ». C'est la première fois que ceci arrive à une « oppression ». C'est un fait que la perception très amère qu'ont d'elles-mêmes les femmes par rapport à l'autre sexe (je pense à l'avortement, à propos duquel elles ressentent comme intolérable aussi bien l'attaque portée par le Mouvement pour la vie que la défense telle qu'elle a été menée par les « partis mâles ») s'accompagne de la conviction qu'elles ont non seulement été rendues « diverses », mais qu'elles « le sont » et surtout que cette diversité est en elle-même une « valeur ».

Ici encore l'étude sur Simmel proposée par *Mémoria*⁶ vient à notre secours. On ne peut cependant lire cette étude sans se demander non seulement si ce que nous voulons c'est simplement nous faire reconnaître comme *complémentaires*, les deux demi-pommes qui se retrouvent après une aussi longue séparation étant dans l'intervalle devenues deux variétés de pommes différentes ; mais surtout sans se demander avec quelque inquiétude si cette « valeur » de la féminité que Simmel semble avoir saisie n'est pas purement et simplement la projection fantasmatique masculine de la femme qui serait acceptée aujourd'hui par la femme elle-même comme son identité propre et principale.

C'est là l'ultime et le plus déconcertant des jeux de miroirs : d'un côté (je pense à L. Irigaray) la nouvelle féministe, afin de ramener au masculin l'ensemble de ce qui a été pensé, ramène à lui entièrement l'image de la femme, laquelle n'existerait que comme fantasme masculin,

donc n'existerait pas (*Ce Sexe qui n'en est pas un*⁷) ; de l'autre, la féministe qui reconnaît ce fantasme comme sa vérité. Comme si, bien que sortie du cerveau de Jupiter, elle lui échappait à l'improviste ; et puisqu'il l'a voulue séduisante, sentimentale, émotive, timide, délicate, narcissique et rétrograde, négative et fuyante, attentive avant tout à son propre corps, cet être fragile et charmant — ce serait vraiment *elle*.

Ici l'ambiguïté est énorme. Parce que cette projection est soutenue par le rôle qui a été assigné à la femme par l'homme à travers les siècles, sans renvoyer pour autant à *l'ensemble* de ce rôle ; il s'agit ici de cette partie de sa condition subalterne que la femme accepte, ou est tentée d'accepter, comme positive, parce qu'elle perçoit que ce fantasme que l'homme a d'elle est pour lui *en partie* un fantasme effrayant. Ce qui rend fou Don Juan, l'insaisissable « féminin ». Nous pleurons parce qu'ils nous considèrent comme « putain » ou comme « madone », mais nous n'ignorons pas la tentation puissante qui attire l'homme vers l'une ou l'autre. La première, l'insaisissable Ishter⁸, omnipuissante et seule mère et reproductrice, continuité de la vie ; par rapport à laquelle l'étreinte de l'homme reste éphémère et ne lui laisse aucun droit s'il ne l'impose par la violence de sa force ou de sa loi ; la seconde, lieu inaccessible de la grâce et de ces vertus que l'homme considère comme les plus hautes et viole en permanence. La femme représente sa contradiction. Elle aura peur de la force ou de la brutalité de l'homme, mais l'homme a peur d'elle, et d'abord de sa sexualité, obscure, profonde, non visible et peut-être dépourvue de sincérité, lieu de la reproduction de la vie dont elle seule détient la capacité et la connaissance.

Voici donc la question : dans quelle mesure ce fantasme n'est-il pas vécu par la femme comme « son » pouvoir, spécifique, inaliénable et donc comme une vérité agréable même si elle est reçue de l'autre ? Mais s'il en est ainsi, au niveau de la sexualité, la guerre se déroule à armes moins inégales qu'on ne le dit. C'est au niveau de l'organisation sociale, qui réfracte la bisexualité, que l'homme prend vraiment sa revanche ; il assigne à la femme un rôle limité et limite ses droits parce qu'elle lui échappe dans le couple.

Et ici entrent en jeu la nature problématique de l'homme, décrite à tort comme calme et solide, sa fragilité et le caractère archaïque de sa codification. Même les violences (pas plus nombreuses, mais plus significatives qu'à une autre époque) que vivent aujourd'hui les femmes constituent peut-être la manifestation extrême de la crise de la dyade masculin/féminin, crise due à ce que chaque partie est désormais pénétrée par l'insupportable fantasme de l'autre. La femme se voit dans le miroir que lui tend l'homme, elle sait que ce miroir n'est pas le sien ; et l'homme perd la raison dans ce fantasme si peu convaincant qu'il s'est donné pour compagne. S'il sauve en partie sa propre image, c'est parce que la société, le lieu des rapports collectifs — le rassure : c'est lui seul ou presque qui les a construits. Parce que jusqu'à l'intérieur de cette construction pénètre ce fantasme de la femme dans lequel « la moitié du ciel » en même temps se reconnaît et voit sa « séparation ».

Jusque dans le savoir ou les savoirs, dans la société ou les sociétés, cette femme fantasmatique existe en tant que composante réelle, seule projection absolument nécessaire à l'autre, celui qui la crée (ou peut-être seulement la remodèle parce qu'elle lui apparaît ainsi moins redoutable). Si la présence du Noir nié est une composante du mode d'être du Blanc même à Prétoria, imaginons ce qu'est la présence de la femme dans le monde masculin. Qu'elle soit un vide ou un plein, une saillie ou un creux, elle traverse l'univers de la culture tout entier, ne fût-ce que comme frontière, délimitation de champ. absence.

Les féministes les plus strictes ont beau affirmer « je ne veux pas même me penser ou m'écrire parce que je ne peux me penser et m'écrire autrement que dans le langage de l'opresseur », elles ne peuvent pas ne pas exister — en tant que « problème » ou « fantasme » de femme — dans l'ensemble de la culture et de l'organisation sociale. Ce fantasme a une épaisseur, elle-même non réductible à la subjectivité de l'homme, parce qu'il s'agit tout de même de la représentation d'un « objet réel » impossible à éliminer ; et de plus cette représentation agit sur le mode d'être de cet objet, en modèle la subjectivité ambiguë, qui à son tour se réfracte sur le représentant.

Est-il possible de construire une histoire de la conscience de soi des femmes sans la chercher aussi dans la manière selon laquelle l'homme l'a pensée ? Et inversement, est-il possible pour ces femmes de se codifier elles-mêmes, en se libérant de la pensée masculine, sans parcourir clairement et complètement cet itinéraire jusqu'à aujourd'hui en commençant par se demander pourquoi un « vécu » aussi important et spécifique ne s'est pas constitué en un langage et une culture eux-mêmes spécifiques ? La raison de cette quasi absence tient peut-être à ce que de sa condition subalterne la femme reçoit, ainsi que je l'ai déjà dit, une compensation, dont d'autres groupes asservis ont été privés ; ceci ne lui suffit plus aujourd'hui ; c'est pourquoi elle devient consciente que son être n'est pas autonome, qu'il est dérivé de l'autre, et elle cherche une identité qui lui soit propre. Mais où trouver cette identité ? Dans les traces que le vécu des femmes a historiquement laissées, ou imprimées comme un profil, un vide, une invisibilité — comme leur travail dirait Illich, ou leur médiation non dite, dirait Laura Balbo⁹, en somme dans les fragments d'une présence qui serait exclusivement « la leur » ? En sachant bien que ce ne sont que des fragments. Et avec un doute : que pendant ces siècles de silence beaucoup ait été perdu pour toujours. A nouveau se pose la question : qu'est-ce qu'un vécu qui n'a pas été pensé ?

« La vie des femmes est trop limitée, ou trop secrète » répond à elle-même Marguerite Yourcenar lorsqu'elle se demande, en annotant sa longue étude sur l'empereur Hadrien¹⁰, pourquoi elle n'a pas reconstitué son image à travers la vie d'une femme très proche de lui. C'est que cette femme, quoique fine et complexe, a disparu sans laisser de traces, ni de son être, ni de la réflexion qu'elle avait menée sur le monde, tandis que la « mémoire » d'Hadrien plane jusqu'aux confins

de l'Empire et de là rejaillit jusqu'au point le plus personnel de sa vie et de sa mort. Quelle connaissance peut-elle en avoir eue ? Où s'arrêtaient pour elle les frontières de l'Empire ? Qu'en savait-elle ? Et du reste, connaît-on réellement quelque chose sur quoi l'on n'agit pas ? Même la réflexion sur cet espace privé que constituent la vieillesse et la mort ou le destin ultime de la personne apparaît, bizarrement, approfondie par l'ampleur du champ sur lequel l'expérience de l'individu s'est développée ; du même coup *lui* — un puissant, un empereur — semble mieux à même d'exprimer ce qui devrait appartenir au territoire totalement interpersonnel et affectif de *cette* femme. Réciproquement (mais ce peut être là une pensée masculine) la Bérénice de Racine, qui n'est pas seulement l'amante de Titus mais « reine de cent peuples », n'hésiterait pas à les quitter pour vivre auprès de lui, et ce sera lui qui ne pourra pas, comme roi, et donc ne voudra pas. Ainsi Bérénice est-elle doublement dépossédée, d'une existence publique et d'une existence privée ; aussi son destin est-il de disparaître.

Nature, culture, position sociale

Cette perspective, ce coup d'œil différent qu'ont jeté l'homme et la femme sur le même monde (et plus ils étaient personnellement proches, plus la divergence était tragique) devient encore plus dramatique dans la société avancée que dans la société archaïque, parce que c'est la société qui alors les sépare. Le pouvoir sépare davantage les hommes de leurs compagnes que la misère ne sépare l'esclave (au masculin) de l'esclave (au féminin) ; l'industrie sépare davantage que l'agriculture en divisant le « champ » de présence.

Mais cette division des rôles a assigné à elle la vie, dans son mouvement le plus profond, à lui le savoir, dans sa fixité intrinsèque : c'est ce que m'ont dit au cours des dernières années quelques-unes de mes amies les plus chères, et elles me défient de choisir une priorité. De même que les essences les plus exquises sont pilées et écrasées dans le mortier, l'essence de la femme se trouverait au maximum de son effacement « civil », lui-même devenu *vertu*, capacité d'attention à soi-même, aux rythmes de son corps et de son cœur, n'étant pas distraite par l'ampleur de l'horizon. Consciente donc d'une autre sagesse, incommunicable. L'essai de Karen Blixen¹¹ ne dit-il pas plus ou moins la même chose lorsqu'il affirme que l'homme est le faire, la femme l'être ? Mais existe-t-il un être sans un faire et vice versa ? Existe-t-il deux modes de construction de l'identité ?

On peut, certes, répondre : « D'accord, il n'y a pas une culture de la femme. Et alors ? Il y a *les* femmes. » Leur présence et leur absence sont vieilles comme le monde ; la nature, les saisons ne parlent pas plus, n'ont pas de culture, elles n'en sont pas moins réelles et éternelles. Mais si cela était vrai, de quoi se plaindrait le féminisme ? Même si on veut admettre que la femme s'est un temps satisfaite avec bonheur

de cette condition — ce qui est différent du fait de se sentir dédommagée — il n'est pas possible que cela se produise maintenant et dans la paix de l'esprit. Ce monde lui-même, que l'homme a construit sans donner aux femmes le même espace et les mêmes droits, leur rend insupportable le fait d'être sans espace et sans droits. Et il me semble qu'il y a quelque chose d'extrêmement dramatique — qui se reflète dans le destin de femmes que je vois souffrir à côté de moi, soumises à un choix volontaire mais si dur que peut-être aucun homme ne connaît cela — dans cette recherche d'elles-mêmes que mènent les femmes, dans la tentative qu'elles font de sauver non seulement leurs sœurs de sexe, mais leur propre être passé ; dans cette perspective, il s'agit précisément de faire de l'oppression vertu, sagesse unique, non pas le « vide » mais un « plein secret ». Non pas ignoré, mais seulement « non dit », ou dit selon des modes qui ne pouvaient laisser de traces que sous des formes d'expression non adéquates.

Et cependant je ne crois pas que cette voie soit la bonne. Non seulement parce qu'il serait fort curieux — vivant cette extraordinaire mutation à travers laquelle, en nous interrogeant sur notre identité, nous avons entamé l'universalisme du savoir et de l'identité masculine — que nous finissions par reconnaître comme notre seule et véritable nature la « nature féminine » que les autres nous ont assignée. Comme si nous étions aspirées par cette éternité d'histoire, par des millions de femmes courbées sur un enfant ou sur l'aiguille ou simplement sur l'obéissance, dans la meilleure des hypothèses considérées comme secondaires, mères vénérées, épouses respectées à qui on demandait parfois leur avis, réduites à plaire pour être (la séduction est-elle autre chose ?) ; mais le plus souvent niées et ayant vécu dans le silence, la fatigue et le ressentiment. Ce passé nous pèse et à peine avons-nous détourné les yeux de nos conditions personnelles, privilégiées, que le présent nous pèse — et ce poids, nous le devons au féminisme ; cette impossibilité de croire et de vouloir nous libérer chacune, seule. Mais le fait d'avoir échappé à la trappe de l'émancipation comme pure imitation d'un modèle masculin nous oblige désormais à quelque chose de semblable au redoutable passage dont Lukacs exprimait la nécessité et le dilemme pour les ouvriers dans *Histoire et conscience de classe* — se demandant comment, de pure négation ils pourraient devenir le principe positif d'un nouveau rapport entre les hommes.

Ceci n'est pas possible par la voie de l'exaltation d'une « essence ouvrière ». Cette tentation a été forte, elle n'est pas morte ; elle resurgit en tant que solution alternative dans tous les populismes ou les manifestations de « culture prolétarienne ». Nous savons ce que cela a donné. Et si nous ne pouvons pas ne pas chercher toutes les sédimentations historiques possibles des cultures des opprimés (faute de quoi nous ne connaîtrions pas même l'oppression), plus vite nous nous libérerons de l'hypothèse selon laquelle ces cultures ont été des cultures « libérées » ou « libératrices », le mieux ce sera. Ce que nous trouverons servira seulement — mais c'est un « seulement » important — à restituer

la culture, la grande, dans ses dimensions historiques effectives (et relatives), et à la voir dans ses fonctions de caste.

L'analogie ne peut certes être parfaite : l'ouvrier était une simple marchandise, tout à fait dépersonnalisée, la femme l'a été seulement dans des cas limites. Les fonctions et les symboles dont elle est surchargée dessinent, sinon une culture, du moins un profil et un mode d'être et, de plus, le pivot d'un système de relations qui fait défaut à toutes les oppressions. La recherche sur cette histoire spécifique de la « féminité » présente des traits fascinants que l'essence ouvrière ne présente jamais et qui — je le soupçonne — ressemble à ce que la « négritude » a produit — la culture occidentale du bon sauvage — et à la découverte des délices de l'anthropologie.

A la recherche du féminin. De l'aliénation au sujet à part entière

Il y a plus. Ce « féminin », ainsi qu'on l'a dit, a traversé non sans ambiguïté la culture que les hommes codifiaient, au fur et à mesure que le « champ » de l'être, du faire et du savoir devenait davantage un champ de relations spécifique. Si nous prenons quatre rapports fondamentaux, le rapport avec la nature, le rapport avec cette nature tout à fait spécifique qu'est le corps, le rapport avec la société et enfin avec le langage, le profil d'un « féminin » qui n'est pas simplement complémentaire apparaît évident, même s'il est presque toujours fragmentaire.

Prenons le rapport avec la nature. Quelle relation la femme a-t-elle eu avec elle ? Outre que « mineur », son périmètre est-il ou n'est-il pas différent ? Ce point est très important pour comprendre si l'expérience féminine est ou n'est pas une sous-culture. Dacia Maraini¹² nous rappelle, dans son dernier livre comme dans *Sor Juana*, que toute femme connaît, à travers la cuisine, de la chimie et de la botanique ; savoir empirique que le savoir non empirique est en mesure d'accueillir sans déchets. La question est de savoir si le « connu » de la femme en ce qui concerne la nature est aussi quelque chose que l'autre science *n'est pas* en mesure de connaître, ou si le mode de connaissance féminin est susceptible d'introduire dans la méthodologie de la science une variation importante. La troisième interrogation consiste à se demander si en tant « qu'objet » de science la femme a introduit une zone d'erreur inconsciente qui, une fois supprimée, modifierait par son rapport la science elle-même (cela me semble incontestable pour la psychanalyse, au moins à ses débuts). Si l'on ne trouve pas de réponse d'une certaine densité à l'une des questions précédentes, il faut conclure que l'apport féminin n'est qu'accessoire par rapport à ce que nous connaissons du fameux savoir occidental (y compris ses mises en cause radicales à la Feyerabend¹³, mises en cause qui n'en sont pas sinon la nième projection formelle dudit savoir), puisqu'il n'a pas trace d'une quelconque hypothèse scientifique — que Feyerabend accepterait de toute façon comme bonne, au sens où elles le sont toutes — exprimée globalement, et peut-être

« contre la méthode » mais au « féminin » (il est curieux de noter à quel point quelques livres féminins utopiques du siècle dernier, tel *Terradilei* de Charlotte Parkins, sont d'un positivisme rigide). Si l'on ne trouve aucun fragment d'un « autre » savoir ou méthode de savoir, restent, précisément, la magie, l'alchimie, l'ésotérisme ; lire dans les cartes ou dans les étoiles, dont, on l'a vu, l'importance majeure réside dans le fait d'être non pas un embryon de « science différente », mais une contribution à la connaissance des voies, qui ne sont pas peu tortueuses, d'une prise de conscience féminine dans le passé et, soudain, de nos jours. Le rapport avec la nature le plus intéressant se situe dans la relation avec cette *nature spécifique* qu'est notre *corps*. Ici la diversité non seulement de la morphologie mais de la physiologie devrait conduire d'elle-même à une connaissance féminine *différente*, radicalement critique par rapport à l'autre connaissance. Et cependant plus que le matériel historique (les différents ouvrages de Trotule¹⁴ ou encore les difficultés masculines à imaginer le corps de la femme) compte, dans ce cas, la valeur extraordinaire qu'a le corps pour la femme, soit en tant que siège de la reproduction de la vie, soit en tant qu'il représente l'unique carte à jouer au niveau de la sphère du pouvoir (séduction et marchandise). La nécessité que ressent le féminisme de se plonger dans la psychanalyse, moins comme instrument de thérapie que de connaissance, est révélatrice du besoin aigu de se décrypter soi-même au niveau des profondeurs du fantasmatique, devenu inconscient pour elle et *pour lui* (les minutes de la société de psychanalyse concernant les fameux mercredis au domicile de Freud sont éloquentes à cet égard). Ici le contenu est investi et la méthode l'est également : du moins, je le crois, mais la parole est à mes amies analystes.

Plus généralement, le rapport au corps est intéressant parce qu'il constitue un lieu éminemment symbolique, un tissu de relations (avec la signification de la santé et de la maladie, de la vie et de la mort, de la souffrance et du plaisir). Enfin, compte tenu de sa relation spécifique avec le sexe, et de la place qu'il occupe dans sa vie, la femme ne peut pas ne pas avoir une expérience *spécifique* du corps. Peut-être aussi de la souffrance, puisqu'elle connaît au moins une souffrance, celle de l'accouchement, qui sera aussi une condamnation biblique, mais qui est la seule à être aussi profondément liée à la vie. Cependant, quel accroissement, quelle acquisition ou modification de connaissances en ont résulté jusqu'à maintenant ? Plus on avance sur le terrain explicite des interrelations — l'ensemble des rapports sociaux, l'histoire — plus l'évidence d'un être différent, ou d'un « avoir été reléguées » des femmes se développe, mais dans le même temps il tend à s'identifier entièrement à leur position sociale. Cette dernière, certes, jette un nouvel éclairage sur l'ensemble des relations et de la culture qui les lie ou les sous-tend ; mais en tant que conscience d'une limite, faisant apparaître une zone obscure, non parce que insondable ou diverse par sa nature profonde, mais parce que non dite. Le travail fantôme dont parle Illich, ou « de service » comme dit Laura Balbo (ou sa fonction « médiatrice »),

au-delà de l'imaginaire infini de la femme en tant que lieu des valeurs (la fidélité, l'amour jusqu'à la mort, le sens de l'irréductibilité individuelle, l'unicité du rapport, la pitié, la sagesse de la souffrance, la tolérance pour ce qu'il y a de pauvre et de coercitif dans l'opresseur et le patron, etc.), constitue une épaisseur, une sédimentation où la spécificité et la diversité deviennent aussi des embryons d'une autre organisation des rapports possible.

Là, le vécu féminin est une mine. Avec un avertissement : il s'agit d'un énorme gisement en grande partie caché par le silence. Les femmes sont secrètes parce que le langage leur a été pris dans la mesure où le langage est une forme de domination ; ou mieux, le langage qui leur a été laissé est celui qui ne devait pas dépasser le territoire de leur enceinte. Ce qui pourra permettre une nouvelle codification n'est donc pas tant la recherche d'un langage « autre » (comme des féministes l'ont demandé dans un mouvement de désespoir, refusant de reconnaître le langage tel qu'il existe, au masculin, et par-là se condamnant au silence, parfois voulu comme séparation, diversité et inimitié totale des sexes) mais plutôt le métissage du langage. En sachant que l'expérience historique de la féminité demeurera irrémédiablement la zone de « silence » marquée par l'absence des sources, ce fait de passer dans la vie sans laisser de traces, sans « monument » plus durable que le bronze.

Et pourtant, si cela est vrai, le problème de la femme n'est-il pas entièrement et au sens plein du terme, « politique » ?

C'est pourquoi je crois qu'une recherche sur ce regard secret, ou ce regard qui nous est parvenu à travers les siècles par des documents indirects (tels que l'homme les transmet) ou ambigus lorsqu'ils sont directs (lorsqu'ils nous sont transmis par elle, une fois entrée dans le camp et dans le langage de l'homme) est nécessaire.

Ce n'est pas par hasard que le dernier numéro de *DWF*¹⁵ et le premier numéro de *Memoria*³ mettent ce problème en débat. Et je crois que nous devons aussi poursuivre avec ténacité la redéfinition du profil et de la sédimentation du féminin. Mais il me semble plus facile d'entrevoir ce qui, à travers cette confrontation, va être déconstruit dans le « masculin » que ce qui va être introduit comme « féminin ». Il me semble que ce sera un long regard lancé de « l'extérieur » sur le monde patriarcal, la dénonciation permanente de ses limites, plutôt que la possibilité de mettre à jour nos perles cachées. La femme se codifie encore comme l'ouvrier, par le caractère intolérable de son aliénation.

Les perles sortiront seulement du mouvement de la femme vers une identité totale. C'est dans cette fracture (sans précédents, compte tenu des dimensions de masse qu'elle revêt et des conséquences qu'elle comporte) entre ce que les femmes ont été et ce qu'elles seront, dans cette interrogation sur elles-mêmes, que se trouve le « féminin » le plus important, celui qui est réellement et définitivement significatif. Ce n'est pas un hasard si, parties de l'approfondissement de la connaissance de leur propre dépossession et de l'affirmation du « je suis je », « je

suis moi » en tant qu'identité potentielle, exigeante et encore incertaine dans ses signalements, les femmes s'approchent d'une sorte de nouvelle « émancipation » sans illusions. Elles se préparent à posséder l'empire de l'autre sans pour autant l'enfermer dans le mythe, pour jeter sur lui le doute de leur long scepticisme, pour en cerner comme dans les contes les grains minuscules au milieu d'une infinité de semences folles et non fécondes. Avec cela, la perspective des femmes changera pour toujours ; mais, dans l'histoire de l'humanité, le monde lui aussi change selon la perspective de qui le regarde, l'œil de qui l'habite, le décompose et le ré-ordonne.

Je pense que dans ce parcours qui ne sera pas simple et dont la souffrance et la forte conflictualité des rapports actuels entre les sexes est peut-être le signe, l'expérience des femmes, en se faisant totale, se fera aussi culture au sens plein du terme. Et nos enfants et petits enfants penseront avec un sourire au temps où nous devions nous demander pour ne pas nous tromper à chaque pas : « Mais moi, qui suis-je ? ».

Rome, 1981.

NOTES

1. Agramant fut le héros du *Roland Amoureux* du poète Boiardo (1441-1494) avant de devenir l'un des principaux personnages du *Roland Furieux* de l'Arioste (1474-1553). Agramant, chef sarrazin, dont le père a été tué par Roland, lui déclare la guerre et entraîne dans son expédition Rodomont, roi d'Alger. Mais « la discorde est dans le camp d'Agramant » comme le dit l'expression tirée de cette histoire. Les chefs sarrazins qui ont mis le siège devant Paris sont tués et leurs armées mises en déroute. Faire des incursions dans le camp d'Agramant ou le pratiquer, c'est donc s'immiscer dans le camp des guerriers ennemis... comme des agents secrets dit R. Rossanda.

2. Le mouvement féministe italien a appelé « double militance » la pratique des femmes qui adhèrent à un parti. En tant que femmes, elles ne reconnaissent une légitimité qu'à leur propre mouvement, pour le reste elles reconnaissent l'autorité ou les mécanismes du parti.

3. *Mémoria* est une revue historique féministe.

4. Lorsque Ulysse rentra chez lui à Ithaque, après une si longue absence, ayant tué tous les prétendants qui vivaient dans la maison, espérant épouser Pénélope, celle-ci hésita à le reconnaître et craignit un usurpateur. Le soir tombait. Pénélope pressée par Ulysse demanda à sa servante de dresser le lit nuptial. Ulysse éclata alors en colère, plein de peine... Ce lit qu'il a construit au creux d'un olivier, autour duquel était bâtie leur chambre, nul ne pouvait le défaire ni le refaire... Vieille ruse de couple... Pénélope ouvre ses bras et « dénoue sa ceinture ». Ce lit qu'il décrit devant elle et qu'eux seuls connaissaient dans le secret prouve qu'il est bien Ulysse, son mari (cf. *Odyssée*, ch. XXIII).

5. Hegel analyse dans un célèbre passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* les rapports du Maître et de l'Esclave, rapports de domination dans lesquels le Maître se définit en s'opposant à l'Esclave qu'il soumet et qui reconnaît sa domination. Celui-ci à son tour ne dépasse l'état d'être relatif pour accéder à l'identité qu'à travers une lutte où, risquant sa vie, il accède à la reconnaissance et vainc le Maître, anéantissant ainsi son pouvoir sur lui.

6. Gabriella Bonacchi, « L'una et le molti, la differenza "astuta" di G. Simmel », *Memoria*, n° 1, mars 1981.

7. Ed. de Minuit, 1977.

8. Ishter ou Ishtar (ou Astarté, chez les Sémites occidentaux) déesse du ciel, déesse de la volupté, de la fécondité. Chez les Babyloniens et les Assyriens qui appellent du même nom toutes leurs déesses féminines, déesse de la guerre.

9. I. Illich, *Le travail fantôme*, Ed. du Seuil. L. Balbo, *Stato di Famiglia*, Etas, Milano, 1976; id., « Il lavoro per sé », in *Doppia presenza*, F. Angeli, 1982.

10. M. Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*, Plon, 1958, rééd. Gallimard, folio, 1981, p. 329.

11. Karen Blixen (1885-1962), née près de Copenhague, a vécu en Afrique de 1914 à 1934. Elle a publié en anglais une série de romans et de contes (en particulier : *Out of Africa*, *Seven Gothic Tales*, *Last Tales*) dont plusieurs ont été traduits en français : *La ferme africaine* (1937), *Sept contes gothiques* (1954), qui vient d'être réédité en livre de poche, collection biblio. L'essai en question, *Un cerchio attorno al falo, un discorso quattordici anni dopo* (un cercle autour du feu, un discours quatorze ans après) (1953), est publié pour la première fois dans une traduction italienne dans ce même n° 0 de *l'Orsaminore*.

12. Dacia Maraini, écrivain, cinéaste, féministe de Rome. « Sor Juana » (Juana de la Cruz, mexicaine) est une de ses veuves dramatiques féministes.

13. Feyerabend est un savant américain radicalement opposé au scientisme, historique ou non, adversaire de Popper. Il a écrit en particulier *Contre la méthode*.

14. Trotula (seconde moitié de l'an mil) est la plus célèbre des femmes de « l'école salernitaine » (médecine). Auteur d'une œuvre écrite très importante qui a été conservée (fait exceptionnel pour une œuvre médicale féminine de l'époque), elle a laissé en particulier un traité d'obstétrique et de gynécologie. Salerne, de même que quelques cités-Etat (en Sicile et à Venise), était au Moyen-âge un « paradis » pour les femmes et pour la médecine comparativement à l'Italie du Nord et à l'ensemble de l'Europe où l'on vivait dans la terreur de l'Inquisition (interdiction de la médecine par l'Eglise) (in *La politica del femminismo*, Savelli, 1978, p. 129).

15. *Nuova DWF* (Donna, Woman, Femme) est une revue théorique du féminisme italien.

ABSTRACTS - RESUMES

Becoming Liberated in Beirut

Khaoula MOKHTAR

As a young woman, Khaoula Mokhtar left her family to become a primary school teacher. Her emancipation occurred along with the surge of Arab nationalism. As a wife and mother, she lived through the Lebanese civil war and the battle of Beirut. With tragic but unmythified everyday words, Khaoula Mokhtar, now 40 years old, closely links the rights of women with those of the Arab people.

Fatima, Ouardia and Malika, Contemporary Algerian Women

Monique Gadant

Fatima (22 years old) recalls school life in a southern Oran village and the pressures exerted by the extended family for taking girls out of school. In rural society, schools are a haven of « modernism ».

Ouardia (34) and Malika (35) were born into well-off Algerian families who had no question about girls' schooling. Still part of a minority, these women have trouble being integrated into social life. Malika could not handle this situation and has immigrated to France. Ouardia, who has a white-collar job in a public enterprise in Algeria, explains the problems that women workers have in finding their place in a foreign, male universe from which they drop out but changing grievances about work into « women's problems ».

Spain, 1936: Free Women, A Feminist, Proletarian and Anarchist Movement

Pepita CARPENA and Nicole BEURAIN

Free Women, the Spanish feminist movement during the Civil War (1936-1938), stood out from traditional, so-called bourgeois women's movements in that it recruited mostly from the working class, claimed to be Anarchist and related social as well as political concerns to the struggle for women's emancipation.

Pepita Carpena, a Spanish worker now on retirement in Marseille, talks about her life and problems as a woman and an activist during the period when, belonging to the Anarchist youth movement, she participated in Free Women.

L'activisme voilé, les femmes égyptiennes dans le mouvement islamiste contemporain

Fadwa EL GUINDI

Le regain du port du voile en Egypte n'est pas un retour à la situation d'avant 1923. A cette époque, le mouvement féministe, issu de la haute bourgeoisie, abandonnait le voile cherchant à accéder à l'égalité des droits avec les hommes.

Aujourd'hui, le port du voile est le tribut que beaucoup de femmes, appartenant aux milieux éduqués, doivent payer pour participer à la vie publique sans être harassées par les hommes, que ce soit à l'université, dans les autobus, etc.

Loin d'être le fruit d'une régression sociale, le voile se trouve être, en fait, une réponse fonctionnelle aux inadéquations locales d'un développement venu d'ailleurs.

The Inner Revolution of a Khomeyni Activist

Abdolrahmane MAHDJOUBE

Sakine, 16 years old at the time of this interview in 1981, was strongly attached to the revolution as incarnated by Imam Khomeyni. Her family came from a rural area and had benefited, somewhat, from the changed system of government. A maid in a well-off Tehran family, Sakine strongly supported Khalkhali's repression of those who did not obey Islamic rules. When her father, though Moslem, prevented her from engaging in militant activities, she revolted against him in the name of Islam because he was not involved in an « inner revolution » and defended his idea of honor rather than the Islamic revolution. Her version of Islam, though tinted with social demands, allowed her to accept the « good rich », those who act as Moslems should.

The Feminist Movement in Italy

Christiane VEAUUVY

This survey of a movement that has had a unique mass impact in Europe contains both interviews with Italian feminists of various affiliations and a study of several documents published by the movement since 1970. Introductory remarks are made about the movement's internal growth, its impact (particularly upon research), and the social, political and cultural conditions under which it has developed. This article ends with long excerpts from interviews and a bibliography.

Palestinian Women in Palestine

Didar FAWZY

Some Palestinian women in the occupied territories belong to women's political or labor organizations. However all women, whether from Moslem or Christian families, have to come to grips with both a complicated political situation and personal problems.

Samira Khoury is the Palestinian leader of the Democratic Movement of Women in Israel, related to the Rakah. For her as an activist, women's liberation falls within national liberation. The two other interviewed women call for changes in attitudes toward women (and young people). They talk about their difficulties in a Christian environment, given the persistence of old values to which families remain attached.

Choosing the Revolution

Mai SAYEH

The liberation of Palestinian society cannot be achieved by accepting that half of society stay at home. In the future, men and women must have equal rights. This is discussed in the Palestinian National Council and within every section of the Women's Union in all lands where Palestinians are living. However the condition of women seems a lesser problem than current events, namely, Sabra and Chatila, the dispersion of the Palestinian people, and the immediate questions of how to live, eat and find housing.

Women's Emancipation after the Atatürk Period

Gaye PETEK-SALOM, Pinar HUKUM

The major moments in Turkish women's liberation before and after the Atatürk period. Are Turkish women emancipated today? To what

extent ? This analysis is based upon discussions with Turkish immigrant women interviewed in France.

Tunisian Women, Their Rights and Ideas about These Rights

Malika ZAMITI-HORCHANI

Tunisian women are exceptional in the Arab world since they benefit from a code of personal status. However a gap lies between the law, its applications and mentalities. Persisting among men and women, a traditional model assumes importance with respect to woman's place in the family and couple as well as her social and occupational activities. Men's attitudes resist changing more than women's. Men still want their daughters and wives to be « keepers of the tradition » although most women refuse this. However the attitudes of all concerned are ambivalent — between tradition and modernity.

Being a Woman in Yugoslavia: Past, Present and Institutionalized Equality

Mirjana MOROKVASIC

As in other communist lands, Yugoslavian women face certain contradictions, such as accession to rights, education and occupations but at the same time the continuation of inequality and relatively few changes in relations between men and women. Progressive legislation and the institutionalization of equality have not reduced major disparities. This analysis examines factors that are usually considered to be obstacles to the attainment of socialist ideals: values from the past and consumer society. Current debates about women's liberation are placed within the social context and in relation to women's still limited efforts to « fight back ».

Fatna and Her Village in Fayoum (Egypt)

Evelyne PORRET

In a small hamlet of Fayoum district, the author shared the life of Egyptian peasants. Over the years, she has written down conversations with them. Fatna relates her circumcision, marriage and life as a woman, wife and mother. Abd el Bassir, a fellah whose world view and vocabulary are imbued with the fields and herds, talks about honor... and women. Still other persons in the small world of Ezba Tounes come to confide in the author.

Women and Corsican Identity

Anne-Marie QUASTANA, Sylvia CASANOVA

What is the identity of Corsican women? More and more women want to escape from traditional social models, submissive wife or venerated mother. However women are questioning this identity. They want to find out themselves who they are and what they want to be. They want to create together symbols and values of their own.

Neighborhood Relations and Social Control: The Role of Women in Maghrebian Communities in Southern France

Sossie ANDEZIAN, Jocelyne STREIFF-FENART

Immigrant Maghrebian women in France keep up a system of social relations that, in many ways, resembles women's society in Maghrebian culture. Through gossip, this network of women fulfills an important function in consolidating and redefining norms about family roles.

Notes on the Condition of Women in a Southern Italian Village

Maria MINICUCI

Genealogical analysis (justified by the way family names are transmitted), the history of marriages (especially preferential ones between cousins) and the system of transferring land (a basic value) converge to bestow upon the women Calabre a fundamental position in reproduction strategies. Far from producing equality in family or social roles, this position is hidden beneath the discourse of men and of women to such a point that women's inferiority becomes explicit in the symbolic realm!

Rural Women in the Aurès (Algeria) and Poetic Production

Naziha HAMOUDA

Oral history, if it still exists as in the Aurès, is essential for writing social history. This study of Aurès women's poetic creation analyzes relations between history and ideology in this culture and society. Women's poetic creation and the transmission of knowledge result from ongoing social confrontations. Women must still fiercely defend these acquisitions.

Childbirth, Women's Jihad

Yamina FEKKAR

This description of a childbirth in Algeria gives an idea of what women's Islam is and of how it has traditionally supported a relationship with the body that place value upon the act of bearing children. Called by the traditional birth attendant, the trained midwife is a sign of the beginning of a medical takeover. However midwives are familiar with and show respect for a culture deeply disturbed by modern models that acculturate women.

About the Question of a Feminine Culture

Rossana ROSSANDA

The new (Western, industrialized) feminism has revealed the male nature of knowledge without criticizing it. A minority of women have borrowed or elaborated several cultural strategies in this movement: consecration of the integrity of being different, revolt against the « logos », and identification with the « seductive fantasy » which can be experienced as woman's power over man. Having escaped from the trap of individual emancipation, women are confronted with a question that feminism has not yet formulated clearly: how, out of pure negation, to become the positive principle of a new relationship with others? History shows that the right of women to be different tends to identify them with their subordinate status.

Peuples Méditerranéens

MEDITERRANEAN PEOPLES

SOMMAIRES

N° 1 (oct.-déc. 1977) à n° 22-23 (janv.-juin 1983)

N° 1 - Octobre-Décembre 1977

Lotfallah Soliman : *Aux origines de la guerre israélo-arabe de 1967*. Maurice Parodi : *Les Multinationales en Provence - Alpes - Côte d'Azur*. Abol-Hassan Banisadr, A. et S. Ghazanfarpour, Paul Vieille : *Iran, le nouveau contrat social, mythes et réalités*. Gilbert Grandguillaume : *Pour une anthropologie de l'arabisation au Maghreb*. Georges Montchaussée : *La steppe algérienne, causes et effets d'une désertisation*. Paul Vieille : *Pétrole et classe fonctionnelle, le cas de l'Arabie séoudite*.

N° 2 - Janvier-Mars 1978

Thierry Brun : *Iran : des prétentions impériales à la dépendance alimentaire*. Saadallah Wannous : *L'essentiel n'est plus de changer le roi*. Gaston Cothurne : *Vers un théâtre arabe « solidaire »*. Percy Allum : *Naples : un bloc de pouvoir urbain en Méditerranée*. François Pernet : *A propos du Pastoralisme Corse*. Ilan Halevi : *Sous Israël, la Palestine*. Etienne Bolo : *Adolescents Maghrébins des cités de transit*. Gilbert Grandguillaume : *De la coutume à la loi dans la Touat précoloniale*. (Collectif) : *Cultures et politiques en Méditerranée*.

N° 3 - Avril-Juin 1978

C.M. Vadrot : *Pollution et Pollueurs en Méditerranée*. Margarita Xanthalous : *Images de la Folie en Péloponèse*. Didar Fawsy : *Soudan : relations Nord-Sud, une relecture du passé*. Serge Demailly : *La Corse en dépendance*. Luigi Graziano : *La crise du consensus clientéliste en Italie du Sud*. Jean-François Bayart : *Turquie : la mythologie de l'Etat national*. R.E. Verhaeren : *Immigration et impérialisme en période de crise*. *** : *Le racisme institutionnel en France*. Sami Mansour : *Clefs de la stratégie des Etats-Unis au Proche-Orient*.

N° 4 - Juillet-Septembre 1978

Monique Gadant-Benzine : *Mouloud Feraoun, un Algérien ambigu... ?* Elisabeth Longuenesse : *Bourgeoisie, petite bourgeoisie et couches moyennes en Syrie*. Georges Cooper : *Posidonia et la désertification sous la mer*. Paul Vieille : *Sociologie historique de Marseille, XII^e-XVII^e siècles*. Daniel Kamelgarn : *Tunisie : développement d'un capitalisme dépendant*. Dany Dufour : *Les trois refoulements du développement algérien*. Jean Lagadec : *Situation juridique et procès en Egypte*. Antoine Comte : *Chronique de Djibouti*.

N° 5 - Octobre-Décembre 1978

Amr Helmy Ibrahim : *Fonction des niveaux de langue dans la communication sociale en Egypte*. Nuha Abu Dabeh : *Palestinian Women and their role in the revolution*. Alain Sainte-Marie : *La crise de 1929 en Afrique du Nord*. Christiane Veauvy : *Gramsci et la question agraire (les rapports ouvriers - paysans - intellectuels)*. A.H. Banisadr, C. Brière, A. Chenal, A.P. Lentin, P. Vieille interrogés par E. Bolo : *La révolte de l'Iran, table ronde*. Peter O'Brien : *Spain and the internationalisation of capital*. Keith Sutton : *A note on the use of preparatory census documentation in the study of rural settlement in Algeria*. Anne-Marie Lallemand : *Le colloque « La femme et la féminité dans le Maghreb » et la plate-forme du groupe « femmes algériennes »*.

N° 6 - Janvier-Mars 1979

Edmond Amran El Maleh : *La notion d'Etat et l'expérience du Tiers-Monde*. Gauthier De Villers : *Les palmeraies de l'Oued Righ (Algérie). Structures de la production et rapports de classes*. Jean Rambaud : *Restanques*. Fatima Mernissi : *The degrading effect of capita-*

ism on female Labor. Marie-Christine Aulas : *L'évolution de l'Egypte : la dynamique de l'échec.* Jules Gistucci : *La désarticulation provençale à l'aube du capitalisme 1800-1950.* Graham Chapman : *Notes on the strategic weakness of the Italian Communist Party.* M. Khanlary, H. Mahdavy, H. Malek, A. Pichdad : *Lettre ouverte à tous les combattants du mouvement populaire iranien.*

N° 7 - Avril-Juin 1979

Abdelmalek Sayad : *Qu'est-ce qu'un immigré ?* Jalil Bennani : *Le corps de l'immigré, corps médical ou corps social.* Jean-Pierre Digard : *Nomades et Etat central en Iran.* Rezvani : *Les sentiers de marbre.* Jeanne Bisilliat : *Le tourisme dans les pays en voie de développement.* Jean Rambaud : *A propos de « La Côte d'Azur assassinée ».* Monique Gadant : *Révolution agraire, littérature et politique en Algérie.* Henri Curiel : *Trois inédits présentés par Didar Fawzy.* Boutros Labaki : *La soie dans l'économie du Mont Liban (1840-1914).* Rahamin Benhaïm : *Etat, paysannerie et colonisation au Maroc, XIX^e et XX^e siècles.*

N° 8 - Juillet-Septembre 1979

Homayoun Katouzian : *The political economy of oil exporting countries.* Paul Vieille : *Transformation des rapports sociaux et révolution en Iran.* Ladan Boroumand : *Les ouvriers, l'ingénieur et les militantes khomeinistes.* Véronique Patte : *Parler en France : les possibilités des femmes immigrées.* Hanna Batatu : *Class analysis and Iraq society.* S. El Alami, J.P. Gachet, T. Gallali : *choix techniques et agriculture maghrébine : le cas de la Tunisie.*

N° 9 - Octobre-Décembre 1979

Gilbert Grandguillaume : *Langue, identité et culture nationale au Maghreb.* Abdelmalek Sayad : *Immigration et conventions internationales.* Tomas Gerholm : *Provincial cosmopolitans : the impact of world events on a small yemeni town.* Paul Vieille : *La révolution iranienne en panne, entretien avec A.H. Banisadr.* Farhad Khosrokhavar : *Le comité dans la révolution iranienne, le cas d'une ville moyenne : Hamadan.* Laura Pisano : *Lecteurs de la presse quotidienne et monopoles de l'information en Sardaigne.* Joe Stork : *Oil and the penetration of capitalism in Iraq : an interpretation.*

N° 10 - Janvier-Mars 1980

Leïli Echghi : *La culture islamique, arme du peuple dans la révolution iranienne.* Manijeh Dowlat, Bernard Hourcade, Odile Puech : *Les paysans et la révolution iranienne.* Pierre Marthelot : *Grille de souveraineté et partage des profits dans les pays arabes du Golfe.* Pierre Judet : *Le développement de l'industrie sidérurgique en Méditerranée.* Costis Hadjimichalis and Dina Vaiou-Hadjimichalis : *Penetration of multinational capital into backward regions : a policy analysis in Greece.* Costantino Murgia : *Le régionalisme « politique » de la Sardaigne.* Mohamed Abdel Mottly Badr : *L'université palestinienne de Birzeit, la lutte pour la survie.* Monique Gadant-Benzine : *Algérie : Horizon 80.* Guy et Jacky Ducatez : *Formation des dénominations de couleur et de luminosité en arabe classique et pré-classique : essai de périodisation selon une approche linguistique et anthropologique.*

N° 11 - Avril-Juin 1980

Farhad Khosrokhavar : *Hassan K., paysan dépayssé, parle de la révolution iranienne.* Mohammed Harbi : *Nationalisme algérien et identité berbère.* Elias Sanbar : *L'Etat du vide : lecture palestinienne du projet sioniste.* Illan Halevi : *Sionisme et racisme : quelques remarques.* Alexander Flores : *The Palestine communist party during the mandatory period.* Georges Cooper : *Sauver la pêche en Méditerranée.* Claude Coulet : *L'Espagne : une économie « semi-industrialisée ».* Marlène Shamay : *A propos d'un corps suspect...* Jalil Bennani : *Là n'est pas l'enjeu. Réplique à Marlène Shamay.*

N° 12 - Juillet-Septembre 1980

Mohammed Dernouny et Boujemâa Zoulef : *Naissance d'un chant protestataire : le groupe marocain Nass El Ghiwané.* Maxine D. Molyneux : *State policy and the position of women*

in South Yemen. Miriam Halpern Pereira : *Fondements de la politique d'émigration portugaise (1850-1930)*. Percy Allum : *Some reflexions on the "historic compromise"*. Ibrahim Hassan : *La Syrie de la guerre civile*. Paul Vieille : *Notes sur la révolution iranienne, avec une interview du président de la République*.

N° 13 - Octobre-Décembre 1980

Ines Loi Corvetto : *Variétés et minorités linguistiques en Sardaigne*. Paul Vieille : *Occitanie : Lieu, désir de lieu et stratégies hégémoniques*. Ali Shariati, traduit et présenté par M. Cuipers : *Oui, il en était ainsi. O Frère !* Farhad Khosrokhavar : *La crise de l'Université dans la révolution iranienne*. René Galissot : *Comparatisme historique et modes de production précapitalistes*. Daniel Kamelgarn : *L'expérience tunisienne des années 1960*. Alain Lefebvre et Agnès Zragevsky : *Les luttes de la communauté pakistanaise de Paris (1972-1977)*.

N° 14 - Janvier-Mars 1981

Pierre Lévêque : *Les communautés dans la Grèce ancienne*. Jacky Ducatez : *Archéologie de la notion de communauté : la Grèce ancienne*. Jean-Marc Largeaud : *Regards français sur la Corse au XIX^e siècle*. Elis Goldberg : *Bases of traditional reaction : a look at the Muslim brothers*. Homayoun Katouzian : *Riba and interest in an islamic political economy*. Farhad Khosrokhavar : *Iran : rupture d'une alliance*.

N° 15 - Avril-Juillet 1981

Amr I. H Ibrahim : *La 'Oumma ou la « Communauté » d'une langue à l'autre*. Monique Gadant : *Les femmes, la famille et la nationalité algérienne*. Guy Léonard : *Réponses au dérèglement urbain : trois douars urbains de Casablanca*. Hivzi Islami : *La diaspora d'un peuple méditerranéen : le cas des Albanais*. Stéphane Yerasimos : *Les relations gréco-turques, mythes et réalités*. N. Perdakis : *Greece and the EEC*. Gamal Al Ghitani : *Chronicles of what is happened in the Valley*.

N° 16 - Juillet-Septembre 1981

Monique Gadant, Burhan Ghalion, Gilbert Grandguillaume, Wanda Holohan, Amr H. Ibrahim, Habib Tengour, Paul Vieille : *Débat : L'identité, alibi ?* Burhan Ghalion : *Identité, cultures et politiques culturelles dans les pays dépendants*. 'Ali Shari'ati, texte traduit et présenté par Jean Manuel : *Civilisation et modernisation*. Abol-Hassan Banisadr : *La révolution iranienne, l'identité et le développement*. Paul Vieille : *L'institution shi'ite, la religiosité populaire, le martyr et la révolution*. Marlène Shamay : *La communauté juive en Egypte*. Gianna Carla Marras : *De « Senas de identidad » à « Makbara », la littérature « mineure » de Juan Goytisolo*. Gérard Michaud : *Caste, confession et société en Syrie : Ibn Khaldoun au chevet du « progressisme arabe »*. Patrick Labaune : *Administration et société en république arabe du Yémen : tentatives d'analyse centre/périphérie*.

N° 17 - Octobre-Décembre 1981

Pierre-Robert Baduel : *Emigration et transformation des rapports sociaux dans le Sud tunisien*. Rachid Benattig : *Facteurs de transformation et de stagnation de l'Algérie rurale*. Jean-Marie Durand : *La destruction symbolique du pouvoir*. Andréas Roditis : *Apostasie*. Habib Tengour : *Le surréalisme maghrébin*. Christian de Leusse : *Les nationalisations et l'immobilier en Provence - Alpes - Côte d'Azur*. Sami Mustapha : *L'identité nationale, étude critique d'une série d'ouvrages*. Amr Ibrahim : *Pharaon est mort... Vive la Nomenklatura*.

N° 18 - Janvier-Mars 1982. LA COMMUNAUTE EN MEDITERRANEE

Actes de la Table ronde de Marseille, 28-30 mai 1980. Laënnec Hurbon : *La notion de communauté et le concept de Heimatsidentität dans l'œuvre de Bloch*. Gilbert Grandguillaume : *Langue et communauté au Maghreb*. Fanny Colona : *Discours sur le nom : identité, altérité*. Habib Tengour : *L'ancêtre fondateur dans la tradition orale maghrébine*. Amr Ibrahim : *Egypte : luttes pour l'appropriation de certaines représentations communautaires*. Michel Vovelle : *Unanimisme et tensions dans la fête provençale XVII^e*.

XIX^e siècles. Hélène Balfet : *Travail féminin et communauté villageoise au Maghreb*. Michel Oriol : *Sur la dynamique des relations communautaires chez les immigrants d'origine nord-africaine*. Elias Sanbar : *Territorialités palestiniennes - La communauté nationale palestinienne et l'idée de retour*. Peter von Sivers : *Secular anxieties and religious righteousness: the origins of the insurrection of 1881 in the nomadic and sedentary communities of the algerian southwest*. Wanda Dressler-Holohan : *Commune, communauté et nationalisme en Corse*. Christiane Veauvy : *Marchés de production et pouvoir étatique en Provence : l'exemple du pays d'Apt*. Khalil Zamiti : *Dialectique de la dissolution et du maintien des formes communautaires en Tunisie*. Compte rendu des débats.

N° 19 - Avril-Juin 1982. LA MEDITERRANEE ENTRE LES SURPERPUISSANCES

Burhan Ghalionun : *Dialectique de l'un et du multiple*. Paul Vieille : *L'unité de la Méditerranée et son développement*. Bernard Ravenel : *Une guerre nucléaire « limitée » en Méditerranée ?* Antoine Sanguinetti : *L'intérêt stratégique de la Méditerranée*. Georges F. Cooper : *Pescadou dei Prouvenço : un témoignage*. Alain Berger : *Les problèmes de l'agriculture méditerranéenne*. Philippe Langevin : *Pour une stratégie régionale de coopération méditerranéenne. Exemples dans la région Provence-Alpes-Côte d'Azur*. Nirou Eftekhari : *Crise pétrolière et guerre économique*. Marie-Christine Aulas : *Anatomie d'une dépendance : l'Egypte*. Jacqueline Arnaud : *Kateb Yacine et le théâtre politique sur le sol algérien*.

N° 20 - Juillet-Septembre 1982. LIBAN, REMISES EN CAUSE

Burhan Ghalionun, Ilan Halevi, Souheil Al Kache, Elias Sanbar : *Stratégies*. Jean-Pierre Filiu : *Un moment de l'errance*. Marion Farouk-Sluglett, Peter Sluglett : *Al-Murabitun*. Talal Jaber : *Le discours shi'ite sur le pouvoir*. Albert Bourgi, Pierre Weiss : *Israël et le Sud-Liban*. Rashid Khalidi : *The press in the early arab reaction to zionism*. Burhan Ghalionun : *Israël dans les jeux arabes*. Souheil Al Kache, Roger Naba'a : *Récits éclatés d'une révolution manquée*. Elisabeth Longuenesse : *Structures de classe au Proche-Orient*.

N° 21 Octobre-Décembre 1982. L'ISLAMISME EN EFFERVESCENCE

Hassan Hanafi : *Des idéologies modernistes à l'islam révolutionnaire*. Krichen Zyed : *Pour une nouvelle exégèse de l'islam*. Tarek El Becheri : *Mouvement national et mouvement islamiste*. Abdol-Hassan Bani-Sadr : *Imamat*. Ahmed Ben Bella : *L'islam au présent*. Documents : *Maroc, Arabie Séoudite, Syrie, Tunisie*. Amr H. Ibrahim : *Légitimité et révolution en Islam : le débat ouvert par « L'Obligation absente »*. Alain Roussillon : *Science moderne, islam et stratégies de légitimation*. Olivier Roy : *Intellectuels et ulema dans la résistance afghane*. Zouhaïr Dhaouadi : *Islamismes et politique en Tunisie*. Al Moqatta : *La gauche, Dieu et le mode de production capitaliste*. Samir Amin : *Y a-t-il une économie politique du fondamentalisme islamique ?* Paul Vieille et Zouhaïr Dhaouadi : *Pour une approche anthropologique de l'islamisme*.

N°s 22-23 - Janvier-Juin 1983. FEMMES DE LA MEDITERRANEE

Khaoula Mokhtar : *Se libérer à Beyrouth*. Monique Gadant : *Fatima, Ouardia, Malika, interrogations algériennes*. Pepita Carpena et Nicole Beaurain : *Espagne 1936 : Femmes libres*. Fadwa El Guindi : *Veiled activism*. Abdolrahmane Mahdjoubé : *La révolution intérieure d'une militante khomeyniste*. Christiane Veauvy : *Le mouvement féministe en Italie*. Didar Fawzy : *Palestiniennes de l'intérieur*. Mai Sayeh : *Choisir la révolution*. Amina Saïd : *Poèmes*. Gaye Petek-Salom et Pinar Hüküm : *L'émancipation des femmes après Kemal Atatürk*. Malika Zamiti-Horchani : *Les Tunisiennes, leurs droits et l'idée qu'on s'en fait*. Mirjana Morokvasic : *Etre femme en Yougoslavie*. Evlyne Porret : *Fatna et son village au Fayoum*. Thassaadit : *L'épouse du cadî*. Anne-Marie Quastana et Sylvia Casanova : *Femmes et identité corse*. Sossie Andezian et Jocelyne Streiff-Fenart : *Relations de voisinage et contrôle social*. Maria Minicuci : *La condition féminine dans un village du Sud de l'Italie*. Naziha Hamouda : *Les femmes rurales de l'Aurès et la production poétique*. Yamina Fekkar : *Mettre au monde ou le jihad des femmes*. Rossana Rossanda : *Sur la question de la culture féminine*.

Les prochaines livraisons de *Peuples Méditerranéens* porteront sur : *Israël ; la Turquie ; L'Iran islamiste ; Etat et Méditerranée ; La rente pétrolière ; La sécurité en Méditerranée...*

BULLETIN D'ABONNEMENT/SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name :

Adresse/Address :

Code postal, ville, pays/city, postal code, country :

Souscription d'un abonnement de un an à : **Peuples Méditerranéens**

Subscription for one year to :

Mediterranean Peoples

☐ de soutien/supporter rate

☐ ordinaire/normal rate

à partir du numéro/beginning with number

Mode de règlement/Payment :

- ☐ • Chèque bancaire à l'ordre de **Peuples Méditerranéens**, adressé à **Peuples Méditerranéens**, B.P. 19.07 — 75327 PARIS Cedex 07.
- Bank cheque to the order of **Mediterranean Peoples**, addressed to **Mediterranean Peoples**, B.P., 19.07 — 75327 PARIS Cedex 07.
- ☐ • Virement à notre banque : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- Transfer to our Bank : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- ☐ • Facture/Invoice.

Conditions d'abonnement/Subscription rate : (Francs Français/French Francs)

France et étranger/France and other countries : Individus/Individuals : 160 FF.

Institutions/Institutions : 200 FF.

Abonnement de soutien/Supporter rate : 250 FF.

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les « abonnements permanents » à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de 12 mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted: subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of nonexpired subscriptions. If in stock, back issues are available at current prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

Les articles paraissant dans
Peuples Méditerranéens
Mediterranean Peoples
sont analysés et indexés dans :

Articles appearing in
Peuples Méditerranéens
Mediterranean Peoples
are annotated and indexed in :

- *Bulletin Signalétique du C.N.R.S.*, 521 (Sociologie-Ethnologie), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- *Sociological Abstracts*, San Diego, International Sociological Association.
- *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical Information*, Bibliothèque Dag Hammarskjöld / Dag Hammarskjöld Library, Nations Unies /United Nations.
- *Resúmenes de Artículos Científicos y Técnicos*, Madrid, Instituto de Información y Documentación en Ciencia y Tecnología.
- *Documentation politique internationale. International Political science abstracts*, Association internationale de science politique. International political science association, Paris.
- *Geo Abstracts and Ecological Abstracts*. Norwich, University of East Anglia.
- *Historical Abstracts and America: History and Life*, Santa Barbara, American Bibliographical Center, Clio Press.

Le numéro/One copy : 50 FF - N^{os} 1-2-3-4-10-18-20-21 : 60 FF
N^o 22-23 : 95 FF

Diffusion en librairies/Distribution in bookstores :
Chiron S.A., 40 rue de Seine, 75006 Paris

Rédaction, administration, abonnements
Editor, Management, Subscriptions :
B.P. 1907/75 327 Paris Cédex 07 - Tél. 567-01-41
Directeur de publication - Director of the publication : Paul Vieille

Directeur de publication : Paul Vieille
Numéro d'inscription à la commission paritaire : 60085
Dépôt légal : avril 1983

Achevé d'imprimer en avril 1983 dans les ateliers de
l'imprimerie Quotidienne à Fontenay-sous-Bois.



REVUE TRIMESTRIELLE

FEMMES DE LA MEDITERRANEE

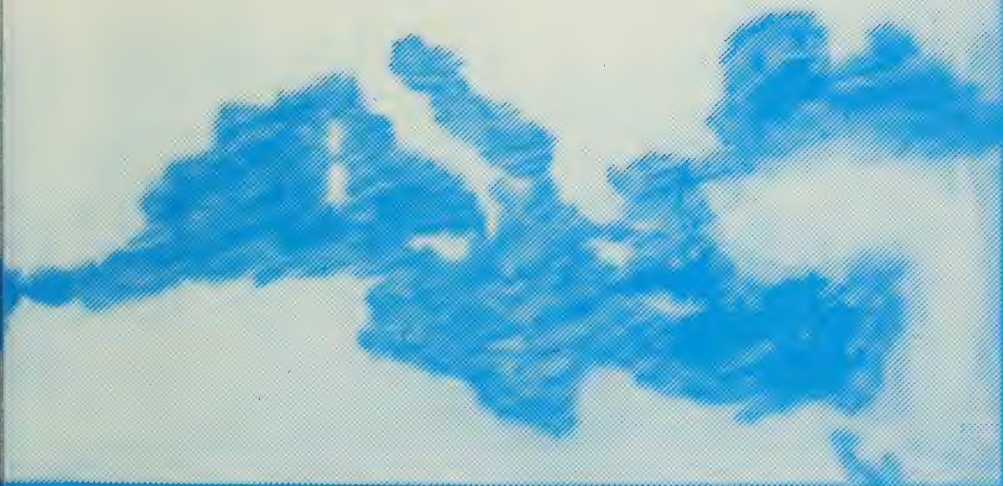
Dans les pays non industrialisés de la Méditerranée, une revendication féministe spontanée, en décalage par rapport aux idées et aux formes de lutte qui se sont répandues dans les pays développés, trouve rarement les moyens de s'exprimer dans son originalité parce qu'elle est portée à se couler, en raison des rapports de force au niveau de la culture entre pays du Nord et du Sud, dans des moules qui ne lui conviennent pas, suscitant ainsi un stérile jeu de miroir.

La parole est donnée à des femmes méditerranéennes en qui s'enracinent les possibilités réelles de changement, et les jalons jetés d'une réflexion sur les modes d'articulation des idéologies féministes avec les réalités sociales et les problèmes concrets auxquels les femmes sont confrontées.

La disparition progressive des cultures orales, qui accompagne la naissance des Etats modernes, leur projet culturel unificateur ont eu pour effet de refouler la créativité des femmes, de leur assigner un rôle de conservatrices, de médiatrices, d'interprètes. En devenant l'enjeu politique d'un Etat centralisateur, la culture a échappé aux femmes. Comment aujourd'hui, sortir de cet état de dépossession? Culture féminine contre culture masculine ou culture androgyne ?

07822
472

L'IDENTITÉ DÉCHIRÉE



Peuples Méditerranéens — 24
MEDITERRANEAN PEOPLES

COMITÉ DE PATRONAGE - COMMITTEE OF PATRONAGE

Adonis, Sadeq Jalal Al'Azem, Samir Amin, Jacques Berque, Carmel Camilleri, Alberto Caracciolo, René Dumont, Fernand Etti, Bernard Kayser, Henri Lefebvre, Abdelkebir Khatibi, Raymond Ledrut, Mouloud Mammeri, Pierre Marthelot, Maurice Parodi, Maxime Rodinson, Paolo Spriano, Rudi Supek, Pierre Vilar, Saadallah Wannous.

COLLECTIF DE RÉDACTION - EDITORIAL COLLECTIVE

Soubeil Al Kache, Percy Allum, Jacqueline Arnaud, Edmund Burke III, Serge Demailly, Wanda Dressler-Holohan, Guy Ducatez, Jacky Ducatez, S. El Alami, Didar Fawzy, Jean-Paul Gachet, T. Gallali, Altan Gökalp, Nicole Grandin, Ilan Halevi, Jean Hannyoy, Rashid Khalidi, Boutros Labaki, Roger Nabaa, Michel Oriol, Paul Pascon, Jim Paul, Laura Pisano, Jean-Pierre Poly, Elias Sanbar, Abdelmalek Sayad, Marlène Shamay, Frej Stambouli, Michel Seurat, Joe Stork, Habib Tengour, Khalil Zamiti et les membres du secrétariat du collectif de rédaction — and the members of the editorial collective secretariat: Marie-Christine Aulas, Nicole Beaurain, Zouhaier Dhaouadi, Eliane Dupuy, Monique Gadant, Burhan Ghalionun, Gilbert Grandguillaume, Christiane Veauvy, Paul Vieille.

Revue trimestrielle, *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* est bilingue (Français-Anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuillets dactylographiés de 2 500 signes. Ecrits en Français ou en Anglais, ils doivent être communiqués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly Journal *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* is bi-lingual (French-English), each article being summarised in the other language of the Journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. Written in French or in English, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Abonnement d'un an, France et étranger/

Subscription for one year, France and other countries

Individus/Individuals: 160 FF; Institutions/Institutions: 200 FF

Abonnement de soutien/Supporter rate: 250 FF

Le numéro/One copy: 50 FF

N^{os} 1-2-3-4-10-18-20-21: 60 FF - N^{os} 22-23: 95 FF

Diffusion en librairies/Distribution in bookstores:

Chiron S.A., 40 rue de Seine, 75006 Paris

Rédaction, administration, abonnements

Editor, Management, Subscriptions:

B.P. 1907/75 327 Paris Cédex 07 - Tél. 567-01-41

Directeur de publication - Director of the publication: Paul Vieille

L'IDENTITÉ DÉCHIRÉE

FORMES INSTITUEES ET EXPRESSIONS SYMBOLIQUES

PEUPLES MEDITERRANEENS/MEDITERRANEAN PEOPLES N° 24

Revue trimestrielle - juil.-sept. 1983

Michel Oriol : Présentation : la crise de l'Etat comme forme culturelle	3
Giovanna Campani : Les réseaux italiens en France et la famille ..	13
Serena Di Carlo : Emigration et culture : une hypothèse d'analyse méthodologique à travers la pensée de Gramsci et De Martino	25
Albano Cordeiro : Reproduction de la force de travail et modèles de rotation. Citoyens et résidents	33
Michel Oriol : L'effet Antée ou les paradoxes de l'identité symbolique	45
Jean-Pierre Zirotti : Les Tsiganes ou l'identité sans frontières ..	61
Marie-Antoinette Hily : A l'écoute des expressions de l'identité. Protocole d'interview de jeunes Portugais en France ..	71
Erika Apfelbaum et Ana Vasquez : Les réalités changeantes de l'identité	83
Jocelyne Streiff-Fenart : Choix du conjoint et identité sociale. Les mariages des immigrés maghrébins de la deuxième génération	103
Maurizio Catani : L'identité et les choix relatifs aux systèmes de valeurs	117
Carmel Camilleri : Images de l'identité et ajustements culturels au Maghreb	127
Abstracts - Résumés	153

*Ce numéro a été réalisé sous la direction de Michel ORIOL.
Publié avec le concours du Centre national des lettres.*

LA CRISE DE L'ETAT COMME FORME CULTURELLE

Michel ORIOL

Pour des questions précises sur une notion confuse :

Les textes présentés ici viennent en écho à ceux que rassemblait le numéro 16 (septembre 1981) de *Peuples Méditerranéens*, sous le titre « Identité, Etat, Impérialisme ». Il s'agit bien ici de prolonger les mêmes remises en question, portant sur les décalages entre la forme des Etats-nations et les revendications d'appartenance plus ou moins directement liées aux cultures populaires. Comme les « vieux Etats » ne sont pas sans connaître des tensions analogues à celles qui ont alimenté les mouvements identitaires dans le Tiers-Monde, il nous a semblé pertinent de nous interroger sur la façon dont fonctionne une problématique apparemment identique dans des champs socio-historiques très disparates. Dans quelle mesure les questions posées par l'appartenance des immigrés, des réfugiés, des Tsiganes, alors même qu'elles ne donnent pas lieu à de grands courants de revendication politique, peuvent-elles être traitées dans les mêmes termes que les manifestations massives destinées à affirmer des identités ethniques et culturelles ?

On est d'abord tenté de répondre que le concept d'identité est si vague qu'il permet un peu n'importe quoi. Il recouvre à la fois la culture et l'interprétation idéologique qu'on en donne, les sentiments éprouvés et les sources objectives — histoire, territoire — où ils s'alimentent, l'unité psychologique du sujet, et le principe d'unité collective du groupe. Ne vaudrait-il pas mieux dénoncer une bonne fois cette confusion ?

Le mérite des débats instaurés dans *Peuples Méditerranéens* est justement de contribuer à bien situer cette confusion. On ne peut attribuer ni à la mode ni à une crise passagère de la Raison, l'émergence durable de nouveaux thèmes d'affrontements idéologiques et politiques. Si la confusion s'instaure, dans les idéologies et les pratiques sociales — et encore faut-il se demander au regard de quelle prétention antérieure à la clarté on peut en juger ainsi — c'est cet obscurcissement même qui est à comprendre.

En d'autres termes, il est vain de vouloir à tout prix redéfinir l'identité pour en faire une fois pour toutes une idée claire et distincte, en tranchant entre psychologues, sociologues, anthropologues, politologues. L'efficacité symbolique du concept est sans doute liée à ses ambiguïtés et à ses incertitudes¹. Mais il est important d'analyser aussi distinctement que possible les conditions dans lesquelles s'élaborent et se développent les revendications d'identité.

En rapportant ce processus à la construction de l'Etat — ou, ce qui revient au même, à la lutte contre l'Etat — les discussions de 1981 permettent de saisir dans les contradictions mêmes des processus historiques la raison des confusions conceptuelles et idéologiques. Rappelons très sommairement les deux aspects principaux de ces contradictions qui ont été alors soulignés, notamment par B. Ghalioun. D'une part, la mondialisation de l'économie, induite par les impérialismes, n'implique plus, comme à l'époque coloniale, la désintégration des sociétés dominées, elle les engage, une fois constitués les nouveaux Etats-nations, dans un processus d'intégration-exclusion : intégration technique et économique, exclusion (ou refus d'intégration) dans l'ordre de la culture. D'autre part, l'identification ethnique se mobilise à l'intérieur de ces nouveaux Etats dans la mesure où des groupes ne se sentent pas représentés dans les structures politiques que ceux-ci établissent souvent au mépris d'aspirations populaires intenses.

On voit ainsi apparaître, dans le jeu de ces conditions à la fois intérieures et extérieures aux nouvelles formations sociales, la nécessité pour la revendication d'une identité de satisfaire à la fois des demandes opposées : intégrer et séparer, universaliser et distinguer, révolutionner l'expression collective et l'ancrer dans la tradition. Plus fondamentalement encore, c'est en se situant dans la perspective de la constitution et du renforcement des Etats qu'on saisit un paradoxe essentiel : aujourd'hui, les revendications les plus fondamentalement *politiques*, celles qui portent sur l'indépendance, ne se posent plus directement comme telles, mais prennent la forme de l'affirmation ou de la défense des *cultures*.

Avant de discuter les limites de cette clarification, soulignons-en les mérites. Elle permet de bien situer le débat sur l'identité, qu'on traite trop souvent comme s'il était intemporel, dans une conjoncture précise : celle du déclin de l'universalisme occidental. Les idéologies du progrès, que ce soit dans leur version libérale ou dans celle du marxisme officiel, n'ont guère de crédibilité, lorsqu'elles prétendent

situer sur la même ligne les nations industrielles « avancées » et le Tiers-Monde retardataire². La spécificité des cultures se pose et s'affirme comme irréductible à de simples avatars de l'avancée des sciences et des techniques, dans la mesure où celle-ci n'est essentiellement invoquée et exploitée que pour consolider des empires, et non promouvoir « l'humanité » ou le « prolétariat ».

Mais il faut reconnaître alors que ce sont tous les paris faits depuis deux siècles sur l'intelligibilité de l'histoire qui sont en cause. Construire l'Etat, cela apparaît désormais comme la marque d'une modernité paradoxale dont nul ne peut plus prévoir ni apprécier le sens.

Durkheim proposait de considérer l'Etat comme le lieu suprême de l'éclaircissement de la conscience collective. On peut considérer la substitution des mouvements de revendication de l'identité aux nationalismes comme un renversement de cette proposition : l'Etat ne saurait être le lieu d'éclaircissements des dominations subies ou exercées. C'est qu'il repose sur des idéologies de l'indépendance nationale que démentent aussi bien les impérialismes dont il est le relais que les revendications minoritaires qu'il réprime.

Identités au centre et à la périphérie :

Mais peut-on opposer radicalement, de ce point de vue, les Etats-nations récents et « périphériques » d'une part, et, d'autre part, ceux qui, au centre, jouissent d'une vieille légitimité, pourvue d'une sorte d'évidence historique ? Même si l'on ne prend pas en compte les mouvements nationalitaires qui sont souvent, même situés au centre, très analogues dans leur démarche à ceux qui animent et parfois bouleversent le Tiers-Monde, on doit constater que la revendication d'identité a traversé beaucoup de groupes minoritaires — en premier lieu les communautés immigrées — en des termes qui manifestent également une profonde ambiguïté dans les rapports entre Etat et culture, ou, plus exactement, entre appartenance culturelle et citoyenneté. Cela apparaît avant tout dans le déclin des idéologies d'assimilation, voire d'intégration, et des pratiques correspondantes.

La domination politique cesse, là aussi, de tracer avec évidence la voie de l'abandon progressif de traits culturels de la société d'origine et, surtout, de la loyauté à l'égard de ses membres.

On objectera que c'est là, pour une large part, l'effet des pratiques de discrimination. Le maintien des identités n'est-il pas d'abord la marque des rejets et non l'objet d'un choix ? On sait que beaucoup d'auteurs, dont le plus éloquent est Abdelmalek Sayad, ont souligné l'impossibilité concrète où se trouvent les immigrés de maintenir une expression culturelle cohérente. Ils dénoncent du même coup l'usage idéologique de la notion de culture, qui tend à masquer l'exploitation économique et l'aliénation sociale par des références illusoire à un folklore dérisoire et désuet.

Ces objections ne nous paraissent pas décisives. Il est vrai que les affirmations d'identité ont été l'objet de manipulations politiques de la part de l'Etat dominant, mais c'est aussi bien le cas au niveau international, où la promotion des identités culturelles sert d'alibi à la perpétuation des inégalités économiques. Comme le soulignait Gilbert Grandguillaume en 1981, dénoncer la manipulation n'est pas expliquer pourquoi elle est efficace.

La revendication d'identité est, selon nous, « récupérée », mais non produite par la société dominante. On trouvera plus loin l'analyse critique que propose Serena Di Carlo, dans la ligne de la pensée de Gramsci et De Martino, de la méconnaissance par les intellectuels de l'autonomie relative des « cultures subalternes ». A mon sens, le malentendu ne repose pas simplement sur une méconnaissance pratique du milieu populaire, il part aussi d'une confusion théorique. L'identité ne se maintient pas parce que des traits culturels résistent à l'influence d'un environnement nouveau : c'est au contraire parce qu'on refuse de changer d'appartenance qu'on développe les moyens de préserver des formes d'expression — la langue souvent en premier lieu — qui permettent d'assumer la loyauté à la communauté d'origine.

Aussi la discrimination n'est-elle pas suffisante pour expliquer l'attachement durable à des appartenances menacées. C'est précisément en dévalorisant le discours du dominant, en refusant de le prendre pour norme, qu'on peut échapper le mieux à l'emprise des préjugés qu'il impose. Mais c'est aussi, comme l'exemple des mouvements identitaires du Tiers-Monde nous le montrait plus haut, qu'il n'y a plus de prestiges irrécusables, et qu'en revanche, les peuples dominés ont conquis ou repris, avec l'indépendance ou la révolution, des références à une histoire prestigieuse.

Plusieurs des textes qui suivent portent sur des groupes qui ne sont pas des cibles privilégiées du racisme de la société française : Italiens et Portugais. Cela nous permet de mieux mettre en valeur le fait que la revendication d'identité n'est pas simplement imposée comme un déguisement idéologique de rejet, ni assumée pour s'en défendre. Giovanna Campani nous montre bien comment elle s'affirme au sein même d'une communauté italienne qu'il est devenu banal en France de prendre pour l'exemple achevé de l'assimilation. Italiens et surtout Portugais fournissent aussi matière à observer comment des immigrés s'engagent dans la quête délibérée de ressources symboliques dont puissent se nourrir des identifications manifestement vitalisantes pour le groupe.

Est-ce à dire qu'il faille opposer une identité authentique, celle qui reflète la culture populaire, et une identité instituée, celle qu'impose de façon aliénante l'appareil d'Etat ? C'est sur ce point que nous serions le moins disposé à suivre les protagonistes du débat de 1981. Il nous semble plutôt que, soit du point de vue des sujets, soit du point de vue des appareils, il faille préférer à une distinction entre l'identité authen-

tique et l'identité aliénée une articulation dialectique entre identité vécue et identité instituée.

Comme le soulignent beaucoup de textes que nous présentons, en particulier celui de Maurizio Catani, qui montre la diffusion croissante d'un modèle de « bilatéralité des références », les sujets combinent dans leurs pratiques et leurs discours des appartenances officiellement incompatibles. L'institution est matière à stratégie, et ne se pose pas simplement en instance écrasante. Sans doute — et l'analyse psycho-sociale d'Erika Apfelbaum et Ana Vasquez l'illustre bien — toutes les combinaisons ne sont-elles pas également faciles à élaborer et à vivre. Mais il demeure un écart irréductible — au moins dans l'ordre du possible —, entre la façon dont le sujet unifie sa vie, sa totalisation existentielle, et la façon dont les appareils désignent son appartenance de groupe, la totalisation institutionnelle.

Les Etats ne sont pas sans tenir compte de ces discordances possibles entre leurs exigences de loyauté univoque et la diversité possible des solidarités dont leurs sujets de droit — en particulier les membres des minorités — sont capables de faire preuve. Aussi la socialisation moderne est-elle pour une bonne part une production de la loyauté envers l'Etat. Albano Cordeiro illustre bien ce phénomène dans le cas de la France. Ce n'est pas par la naturalisation directe des premières générations, mais par la scolarisation de ses enfants, que notre pays assimile depuis le début du siècle plusieurs millions de sujets d'origine étrangère³.

Ce processus a été suffisamment lent et « silencieux » — il n'a pas donné lieu jusqu'à une époque récente à débat public — pour que les exigences de l'Etat aient pu être profondément intériorisées par les enfants⁴. Aussi, est-il difficile ici de trouver matière à appliquer le concept d'aliénation — toute « authenticité » se nourrit de ressources intériorisées dans un passé personnel ou collectif — sauf si la production de loyauté connaît des ratés. Telle est, nous semble-t-il, la situation actuelle des « deuxièmes générations ». Pour des raisons convergentes, qu'il serait ici trop long de développer — crises des systèmes d'éducation, diffusion de l'anomie, apparition de sous-cultures adolescentes — l'école ne suffit plus à produire avec assurance des loyautés irréversibles. C'est en ce sens qu'il nous semble que le développement de la revendication d'identité exprime la difficulté pour l'Etat à contrôler les conditions culturelles de la reproduction de la société politique ; elle signifie, autrement dit, la crise de l'Etat comme forme culturelle.

La notion d'idéologie semble ici difficilement préférable à celle de culture. Soulignons d'abord qu'il n'y a en soi, dans la position du groupe national à ce niveau, ni vérité, ni erreur (l'une déguisant l'autre), mais simplement unité ou diversité d'un champ symbolique, ou encore, pour parler comme Husserl, d'une région de sens. Aussi, la lusitanité ou la « francité » est-elle le lieu possible de jugements opposés : par exemple, le nationalisme corporatiste de Salazar — ou de Pétain — et le nationalisme populiste du P.C.P. — ou du P.C.F. — enracinent

leurs affrontements idéologiques dans l'horizon historique indéterminé d'une même population, dont ils essayent d'assigner le destin, mais dont ils ne sauraient constituer l'existence elle-même. « Les appareils idéologiques d'Etat », dont parlent Althusser et ses disciples, présupposent de même un certain degré d'unité pré-constituée des populations qu'ils encadrent. Aussi ont-ils dans leur forme une stabilité souvent surprenante d'un régime politique ou économique à l'autre par delà les épisodes révolutionnaires, ce dont les doctrines explicites — et opposées — dont ils se réclament ont du mal à rendre compte. C'est notamment le cas des appareils scolaires et administratifs.

Cela ne veut pas dire, pour autant, que l'unité « pré-constituée » du groupe national soit achevée une fois pour toutes par un acte de fondation, et qu'elle soit alors définitivement légitimée dans ses limites et ses conséquences ; l'insertion de nouveaux groupes dans la communauté met souvent en évidence la réactivation des critères fondamentaux (territoire, langue, histoire, « culture » au sens étroit du mot) qui n'épuisent donc pas leur sens et leurs effets dans un acte constitutif, après quoi ne se joueraient plus que des stratégies économiques et politiques. L'unité symbolique du groupe est bien une création continuée, qui se joue dans la crise mais aussi bien dans les appels les plus élémentaires à la loyauté — civique, culturelle, fiscale, voire commerciale.

P. Vieille était donc tout à fait fondé à lier, en 1981, les problématiques de l'identité et de la reproduction sociale : encore faut-il bien préciser ce qu'on entend par ce dernier terme. Il ne s'agit pas de l'apprentissage de hiérarchies dans la répétition des activités régulières — ce que résume en gros la « Reproduction » selon Bourdieu — mais celle qui porte sur les conditions et les limites de l'appartenance. C'est précisément parce que cette dernière reproduction est la plus silencieuse qu'elle permet de faire accepter la perpétuation des inégalités. La commune appartenance est le seul fondement possible des loyautés apparemment désavantageuses — qui sont d'ailleurs paradoxalement les plus fréquentes.

Ainsi, comme nous l'avons déjà proposé ailleurs, peut-on ne voir dans le problème actuel de l'identité rien d'autre que la question nationale à l'époque de la crise des Etats. Encore faut-il préciser cette formule. Sollicité par les sujets pour leur sécurité, leur assistance, leur santé, leur formation, l'Etat n'est en crise que dans la mesure où il connaît une difficulté croissante à transformer cette somme de démarches individuelles en un cadre symbolique de loyautés solidaires.

On mesure par là l'insuffisance des théories systémiques de l'Etat⁵. S'il était vrai que celui-ci ne fût qu'un lieu où l'on « traite » les « demandes » des citoyens, l'exercice du gouvernement relèverait essentiellement des techniques d'information et de décision, et le progrès des instruments adéquats en ce domaine engagerait l'exercice du pouvoir dans la voie d'une amélioration constante et indéfinie. Mais un tel modèle ne peut apporter la réponse à la question la plus essentielle à son fonctionnement : pourquoi l'individu acceptera-t-il la loi,

l'arbitrage, le compromis, c'est-à-dire toutes les figures du jeu politique où il se métamorphose en citoyen, renonçant du coup à considérer le concitoyen en termes d'altérité radicale ? Cette interrogation demeure sans réponse, tant qu'on ne reconnaît pas la position nécessaire d'un échange symbolique d'identifications mutuelles.

On voit mieux alors pourquoi les « deuxièmes générations » soulèvent tant de passion en Europe. C'est que l'incertitude de leur appartenance fait résonner en écho l'ébranlement des attachements symboliques du sujet moderne. C'est pour euphémiser cette désagréable prise de conscience que l'on pense qu'il suffira pour fixer une bonne fois leur destin, de les confier à la bonne volonté des services sociaux ou à l'ardeur des militants.

Or, ce qui rend le problème de l'identité si irritant, c'est justement que nul recours à des pressions objectives ne peut dispenser de la nécessaire prise en compte de la subjectivité, dernière instance de la décision d'appartenance. Ce n'est pas dans le système clos des interactions entre individus et appareils que se joue la définition des loyautés, mais dans la dialectique des deux sources possibles du fondement de l'identité : le discours institué et la parole intime.

L'articulation entre ces deux instances ne peut guère s'éclairer à partir des théories dont nous disposons. Elles perpétuent les oppositions déjà pleinement constituées au XVIII^e siècle dans le champ des doctrines, qui opposent des déterminations produites par l'histoire que le discours institué ne fait que résumer, à la parole intime, c'est-à-dire à l'expression indépendante du sujet rationnel. En d'autres termes il y a toujours une postérité de l'*Esprit des lois*, une autre du *Contrat social*. Il manque l'articulation qui permette de comprendre comment ces deux instances jouent sans arrêt l'une sur l'autre si profondément que les sciences sociales en sont dupes, puisque le discours institué se donne comme une sorte de concentré de la subjectivité collective, et que la parole de propagande se prétend la plupart du temps enracinée dans une objectivité incontestable : celle du territoire, de la langue, des mœurs...

Les analyses que nous avons conduites jusqu'à maintenant permettent d'apercevoir l'affaiblissement du prestige et donc sans doute de l'influence du discours institué. En ce sens on pourrait parler d'une crise de la gestion des identités. Nous avons souligné de ce point de vue le défaut de crédibilité du discours de l'institution nationale lorsque son propos porte constamment à faux par rapport à l'économie mondialisée. Rappelons aussi que le déclin des impérialismes a ôté aux institutions des pays industriellement les plus avancés le pouvoir de se présenter comme les porte-parole du progrès humain dans sa dignité la plus éminente. Ajoutons que, dès le début du XX^e siècle, on avait souligné, sans en tirer entièrement toutes les conséquences — cela est particulièrement frappant chez Max Weber —, le décalage entre, d'une part, la routinisation des formes institutionnelles de la nation, et, d'autre part, le caractère motivant de l'appartenance communautaire.

Nous verrons plus loin qu'une relation purement instrumentale à l'Etat comme lieu de l'assistance, ou de la redistribution du salaire social est de plus en plus répandue chez les jeunes, Français comme étrangers d'ailleurs.

En ce sens, les thèses sur le dépérissement de l'Etat développées par Marx, aujourd'hui trop décriées, ne manquaient pas de lucidité ; les conditions « objectives », l'évolution des formes d'organisations économiques et administratives ont effectivement tendu à rendre plus difficile l'identification à l'Etat comme forme normale de l'expression de l'appartenance au groupe étendu. Mais il est clair aussi que ce dépérissement se fait sans dépassement. Ce qui apparaît au revers de cette incapacité croissante pour l'Etat de se dire d'emblée comme le lieu légitime de l'expression de tous, ce n'est pas l'émergence d'une forme mondialisée d'existence collective, c'est le renforcement de la possibilité de dire son appartenance, de la promouvoir, de la développer, de la revendiquer indépendamment de la légitimité officielle. En d'autres termes, l'affaiblissement de la totalisation institutionnelle comporte non pas l'apparition d'autres modes de totalisations objectives, le Proletariat universel, l'Humanité dans son universalité concrète, mais la promotion de la totalisation existentielle, la capacité plus nette, plus consciente pour les sujets, de systématiser les choix essentiels de la vie personnelle en terme d'identité : le mariage, la profession, le lieu de résidence, la langue, se relie plus nettement à une décision d'appartenance dont sans doute l'environnement conditionne les possibilités et fournit les ressources, mais qu'il ne suffit pas à définir de façon irrévocable.

Famille-patrie : une articulation flexible :

On s'étonnera moins de ce renversement apparent des idées reçues parce qu'ils sont dominés, des sujets « minoritaires » peuvent, jusqu'à un certain point, décider subjectivement des unités collectives dont ils seront solidaires et dépendants.

On s'étonnera moins de ce renversement apparent des idées reçues en matière de déterminisme social si on en mesure bien les implications concrètes. La première est que ces décisions d'appartenance, assumées par l'individu dans des contextes qu'il ne contrôle pas, ne l'assurent ni du consensus de son propre groupe par rapport aux critères mêmes du choix qu'il fait de s'y rattacher, ni, *a fortiori*, d'un quelconque pouvoir objectif. C'est ce qu'attestent bien les propos tenus par des adolescents portugais, que Marie-Antoinette Hily a recueillis et présentés. Ils demeurent ébranlés du fait que leurs concitoyens ne reconnaissent en fait, ni ne consacrent en droit l'appartenance commune qu'eux-mêmes n'ont maintenu souvent qu'à grand prix contre les pressions insistantes de l'environnement français⁶.

Dans l'exemple proposé par M.A. Hily, la dissonance — et le désaccord — sont particulièrement insolubles parce que, en fin de compte,

deux Etats, celui où l'on réside, celui d'où l'on vient, avec sa famille, sont en jeu avec leur prétention à susciter des loyautés exclusives. Aussi les groupes minoritaires sauvegardent-ils souvent leur identité par des stratégies qui ne prennent jamais une expression politique directe. On retrouve une des raisons qui fondent la permanence des solidarités liées à la famille, qui résistent souvent dans les groupes minoritaires aux pouvoirs dissolvants de l'anomie contemporaine. L'identité culturelle ici ne fonde pas l'appartenance politique : elle permet plutôt de négocier avec l'ordre politique, qui reste extérieur au groupe, un statut collectif qu'on gère par des stratégies privées souvent complexes.

C'est par là que convergent, à notre sens, les analyses proposées par J.-P. Zirotti, en ce qui concerne les Tsiganes, par Giovanna Campani sur les Italiens non assimilés en France, par Jocelyne Streiff-Fenart traitant des stratégies matrimoniales des immigrés Nord-Africains. En dépit de l'extrême hétérogénéité des références culturelles des trois groupes, on retrouvera une même logique : structurer suffisamment les réseaux primaires — les réseaux-communautés suivant le terme proposé par G. Campani — pour que les pratiques de solidarité économique et culturelle résistent à la pression des logiques dominantes et échappent à des contrôles institutionnels normatifs.

Il ne s'agit nullement de reprendre sous ses différentes versions — culturalisme, freudo-marxisme — la thèse selon laquelle la socialisation familiale fonctionne pour assurer les conditions nécessaires et suffisantes pour la reproduction du groupe. Le rôle de la famille est, nous semble-t-il, à la fois plus précaire et plus flexible. C'est l'appartenance commune qui est, dans la mesure des ressources dont dispose le groupe, le principe organisateur des conduites, et non un ensemble de traits spécifiques dont la famille arriverait à maintenir l'immutabilité. Le Tsigane n'est plus nécessairement vannier ou ferblantier, l'Italien analysé par G. Campani assure par le maintien même de solidarités locales une promotion sociale de style souvent très « moderne », les Nord-Africains s'émancipent de la répétition étroite de la tradition en matière matrimoniale qu'ils réinterprètent par des métaphores de plus en plus larges.

Mais tous font face à des situations de domination en articulant constamment, l'un renforçant l'autre, l'unité du groupe familial, plus ou moins étendu, et la solidarité pratique dans la relation de travail ou de voisinage. Le lien primaire est calculé et renforcé du fait de son efficacité sociale, les solidarités se consolident et se simplifient du fait de la richesse symbolique des appartenances communes.

On peut être toujours tenté de considérer ces stratégies comme précaires. Il est vrai qu'elles ne suffisent pas à éviter qu'à chaque génération, le groupe puisse perdre de sa force ou de sa cohésion. Mais l'exemple même des Tsiganes nous montre, à l'inverse, qu'elles peuvent contribuer à préserver durablement des appartenances constamment réprimées et menacées.

Les identités ne sont pas des survivances. Elles témoignent du fait que les Etats contrôlent sans doute mieux les idéologies que les cultures. C'est un constat sans doute aussi déplaisant pour les politiques que difficile pour les intellectuels.

IDERIC, Université de Nice, octobre 1983.

NOTES

1. Les auteurs qui, comme Glazer et Moynihan (1963) ramènent l'usage de l'identité à l'intérêt du groupe ne nous avancent guère. Car on est alors renvoyé à la définition même de cet intérêt, qui, visiblement, n'est jamais d'ordre purement économique, et, donc susceptible de définition opératoire. La critique de leur tentative est bien développée dans *Ethos and identity* de A.L. Epstein (1978).

2. Le refus du débat sur l'identité est souvent, de ce point de vue, assez suspect. Il tend à écarter la confusion, mais c'est pour maintenir envers et contre tout l'universalisme périmé des dogmes humanistes ou socialistes.

3. Cela ne signifie pas que d'autres modèles de production de loyauté ne soient pas possibles. Les U.S.A. qui veulent s'en assurer dès la première génération instaurent des cours d'américanisation dans les high schools, qu'on doit suivre pour obtenir la naturalisation.

4. On trouve une bonne description de ce processus dans le roman visiblement autobiographique d'Alan Spiraux, *Jeanne d'Arc et l'enfant juif* (1972).

5. V. Easton (1965), Lapierre (1973).

6. De ce point de vue, il nous semble que l'émigré n'est pas nécessairement aussi différent du réfugié, dans l'expérience des loyautés divisées et déchirées, que l'envisagent E. Apfelbaum et A. Vasquez. Même lorsque son projet et celui des siens étaient au départ la réussite économique, l'émigré retrouve souvent tôt ou tard la nécessité de traduire ses affiliations culturelles en termes politiques, et rencontre alors l'expérience d'être exclu par ce dont il se réclame.

BIBLIOGRAPHIE

- EASTON D., *Systems analysis of political life*, J. Wiley and Sons, 1965.
EPSTEIN A.L., *Ethos and identity*, Three studies in ethnicity, London, Tavistock publications, 1978.
GLAZER N. and MOYNIHAN, *Beyond the melting pot*, Cambridge, MIT and Harvard University Press, 1963.
LAPIERRE J.W., *L'analyse des systèmes politiques*, Paris, P.U.F., 1973.
ORIOU M., Identité produite, identité instituée, identité exprimée, in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXVI, 1979.
GADANT M., GHALIOUN B., GRANDGUILLAUME G., HOLOHAN W. IBRAHIM Amr H., TENGOUR M., VIEILLE P. Débat : l'identité alibi ; GHALIOUN B Identité, culture et politiques culturelles, in *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples*, n° 16, juillet-septembre 1981.
SAYAD A., Qu'est-ce qu'un immigré in *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples*, n° 7, avril-juin 1979.
SPIRAUX A., *Jeanne d'Arc et l'enfant juif*, Paris, Julliard, 1972.

LES RESEAUX ITALIENS EN FRANCE ET LA FAMILLE

Giovanna CAMPANI

En 1980 nous avons entamé une recherche sur l'immigration italienne en France. La dernière enquête importante sur cette immigration datait de 1973 : elle avait été menée par Dominique Schnapper, en Lorraine et en région parisienne ¹.

L'une des principales raisons qui, depuis 1973, a freiné la recherche sur l'immigration italienne (retour sur le terrain pour vérifier les changements intervenus depuis cette date) est l'idée, généralement acceptée, que cette immigration se serait « dissoute » dans le tissu social français ². Cette prétendue dissolution impliquerait que l'immigration italienne en France n'est plus un « problème social » ; Dominique Schnapper écrivait en 1974 : « L'immigration italienne en France est une immigration « réussie », qui n'a guère posé de problèmes politiques ou même sociaux, à tel point qu'elle est exclue des ouvrages consacrés aux travailleurs immigrés ³. »

Il est cependant étonnant que les sociologues n'aient pas jugé intéressant d'étudier le processus par lequel cette prétendue « dissolution » s'était produite, étant donné que ce processus a duré plus d'un siècle, un cycle migratoire complet (il n'y a plus actuellement de vagues migratoires de l'Italie vers la France) ; il aurait donc pu être un modèle précieux pour la comparaison avec d'autres courants migratoires. Mais le modèle italien est bien plus complexe que la thèse de la dissolution ne le laisserait entendre ; ce phénomène n'a en fait concerné qu'une partie de la population italienne en France et non l'ensemble de l'immigration italienne.

Il existe des Parisiens ou des Grenoblois ayant des parents ou des grands-parents italiens et ne se souciant pas plus de cette origine que des Bretons ou des Auvergnats dont les parents ou les grands-parents ont quitté la campagne pour la ville. Il existe aussi des paysans du Sud-Ouest qui ont oublié depuis longtemps que leurs grands-parents venaient de la région de Venise. Les habitants d'origine italienne fixés dans la région Provence-Côte d'Azur sont innombrables : il suffit pour s'en apercevoir de feuilleter les annuaires du téléphone. Quelques-uns peut-être garderont des souvenirs, conserveront chez eux quelques objets témoins de leurs origines, auront une préférence pour certains produits italiens. D'autres, par contre, s'enfermeront dans un refus de tout ce qui est italien.

Mais à côté de cette réalité, qui ne peut plus, aujourd'hui, être saisie que comme une somme de cas individuels — bien qu'ils soient issus d'un même fait social : le déplacement de plus d'un million de personnes — il y en a une autre, constituée par des réseaux, des communautés, des familles élargies, qui gardent des attaches profondes à leur origine italienne et forment des unités sociales particulières caractérisées souvent par une « double référence » à l'Italie et à la France⁴.

Pour décrire en deux mots ce phénomène, allant de la famille élargie au réseau communautaire, nous pourrions dire que les Italiens (du moins ceux qui ont conservé la nationalité italienne) sont regroupés, suivant leur origine géographique, dans différentes localités de France. Ainsi, on trouve dans la même commune française des familles italiennes provenant toutes du même village ou de villages proches ou encore de la même région. A l'origine de ce mouvement correspond un système d'appel, une chaîne migratoire. Ces familles entretiennent souvent entre elles des liens étroits de solidarité, sanctionnés par des mariages, des parrainages, etc. L'endogamie est très répandue et permet une reproduction du réseau sur deux à trois générations. Les relations régulières avec le village d'origine renforcent les réseaux-communautés (nous les appellerons ainsi désormais) ainsi que les intérêts économiques communs, tant en Italie qu'en France. Récemment, les associations régionales ont été l'aboutissement de plusieurs réseaux-communautés.

L'immigration italienne en France n'est donc nullement homogène. Les causes de cette hétérogénéité sont nombreuses : l'immigration est la résultante de vagues successives d'immigrants, à différentes époques ; elle repose sur une origine régionale très composite, impliquant des structures socio-économiques et des causes migratoires différentes ; enfin elle est sous-tendue par les conditions spécifiques que les immigrants ont connues, variant d'une région de France à l'autre.

En d'autres termes, on pourrait poser que dans l'immigration italienne en France, il y a plusieurs générations non seulement au sens biologique du terme, mais aussi selon le sens qu'Abdelmalek Sayad donne à ce terme dans son article « Les trois âges de l'immigration algérienne en France »⁵ : « L'analyse conjointe des conditions différentielles qui ont produit différentes « générations » d'émigrés (au sens

vrai d'ensembles d'émigrés produits selon un même mode de génération) et de classes diversifiées de trajectoires (ou itinéraires) que réalisent dans l'immigration ces différents types d'émigrés, révèle l'extrême diversité de la population des immigrés : des émigrés appartenant chronologiquement à la même phase de l'émigration (c'est-à-dire sensiblement du même âge et de la même période) mais produits selon des modes de génération différents peuvent différer en tous leurs comportements ; inversement, les émigrés séparés dans le temps peuvent être relativement proches les uns des autres, comme si les plus anciens avaient été des précurseurs tant pour la genèse que pour l'itinéraire de leur immigration⁶. »

Sayad fait correspondre les phases de l'émigration aux phases qui peuvent être distinguées dans le processus des transformations internes aux communautés rurales qui produisent les émigrés. *Aux phases correspond un « âge » distinct de l'émigration, c'est-à-dire un mode de génération différent de l'émigration et une « génération » différente d'émigrés.*

Cette grille de lecture permet de séparer un objet vague et indéfini, « l'immigration italienne en France », en deux champs ou domaines de recherche : d'un côté, un processus historique, *les phases de l'émigration* (correspondant à des transformations dans la société italienne, à l'industrialisation, à l'exode rural, au rapport Nord-Sud et marquées par les événements politiques, les relations franco-italienne, le fascisme, etc.) et *les phases de l'immigration*, c'est-à-dire les phases que la collectivité italienne établie en France a subies. De l'autre, il y a *des « générations » d'immigrés et des classes diversifiées de trajectoires (ou itinéraires), que réalisent dans l'immigration ces différents types d'immigrés*⁷.

Ces deux champs ou domaines sont cependant indispensables l'un à l'autre mais ils doivent être étudiés avec les méthodes appropriées : l'immigration ne doit pas seulement être traitée par la sociologie et l'économie ; l'histoire, l'anthropologie, les sciences politiques doivent concourir à cette tâche et nous permettre de comprendre les phénomènes migratoires dans toute leur complexité.

En ce qui concerne le terme « trajectoire sociale », que nous avons utilisé ici, nous nous référons à P. Bourdieu dans *Le sens pratique*⁸ : « ... si les pratiques des membres du même groupe ou, dans une société différenciée, de la même classe, sont toujours mieux accordées que les agents ne le savent et ne le veulent, c'est que, comme le dit Leibniz, « en ne suivant que ses propres lois chacun s'accorde pourtant avec l'autre ». L'habitus n'est autre que cette loi immanente, *lex insita*, inscrite dans les corps par des histoires identiques, qui est la condition, non seulement de la concertation des pratiques, mais aussi des pratiques de concertation... Le principe des différences entre les habitus individuels réside dans la singularité des *trajectoires sociales*, auxquelles correspondent des séries de détermination chronologiquement ordonnées et irréductibles les unes aux autres ».

Ces réseaux-communautés se sont formés à toute époque. Certains datent du début du siècle (Rocca dei Piacentini, un petit village dans la montagne près de Piacenza ou Casalvieri dans la vallée de Comino, une région montagneuse du Latium) ; d'autres, par contre se sont formés à partir de la fin des années quarante, d'autres encore plus tard. Nos recherches ne nous permettent pas encore d'affirmer que c'est le « mode » de génération de l'immigration qui produit l'établissement du réseau-communauté ; un fait est certain : pour les Italiens du Nord, ces communautés villageoises n'ont concerné que les habitants des aires montagneuses, tandis que les réseaux-communautés des Italiens provenant du Sud ou du Centre-Sud présentent une cohésion plus forte que les autres et semblent investis de tâches plus « politiques », reproduisant les relations traditionnelles propres à l'Italie du Sud, les médiateurs auxquels sont confiés les rapports avec l'administration, l'Etat, etc.

Cela dit, il reste encore un travail considérable à accomplir pour comprendre comment se sont formés et structurés les réseaux-communautés, comment ils ont évolué au cours des années et quelles sont les différentes étapes franchies avant d'aboutir à des associations formelles. S'il est vrai que la formation des réseaux-communautés est souvent le fait des plus démunis, des individus sans formation ni expérience, qui n'auraient pas pu survivre en France sans l'aide de leurs compatriotes, il est vrai aussi que pour d'autres groupes régionaux les faits sont plus complexes : c'est notamment le cas des Sardes, pour qui l'appartenance régionale frise la revendication nationaliste.

Par ailleurs, certains traits culturels, déterminants dans la structure sociale italienne, se retrouvent dans les réseaux-communautés, influençant la position de l'immigration italienne en général par rapport au marché du travail français, aux conditions de logement, etc. Au sein de cette problématique, c'est le rôle joué par les réseaux-communautés dans le maintien d'une spécificité de la structure familiale italienne (famille élargie, solidarité, etc.) qu'il nous a paru intéressant d'analyser.

Nos résultats rejoignent curieusement ceux de certaines enquêtes menées en Italie du Nord et du Centre, notamment les travaux de Pizzorno et Paci⁹ ; ils semblent montrer une certaine divergence avec des études portant sur les familles françaises¹⁰.

L'exemple de la famille est sans doute privilégié car il ne sépare plus la position généalogique de la position économique. A ce propos, Bourdieu a écrit : « Cette stratégie (il s'agit des stratégies matrimoniales en Kabylie) étant le produit, non de l'obéissance à une norme explicitement posée ou de la régulation exercée par un « modèle » inconscient, mais d'une évaluation de la position relative des groupes considérés, il devenait clair qu'on ne peut rendre raison qu'à condition de prendre en compte, outre la relation purement généalogique entre les conjoints (qui peut elle-même faire l'objet de manipulations stratégiques), tout un ensemble d'informations sur les groupes unis par le mariage, comme leur position relative dans le groupe, l'histoire de leurs échanges passés et le bilan de ces transactions au moment

considéré sur les conjoints (leur âge, leurs mariages antérieurs, leur aspect physique, etc.) sur l'histoire de la négociation qui a conduit à cette union et les échanges auxquels elle a donné lieu, etc. ».

Le rôle économique de la famille en Italie et chez les immigrés italiens en France.

Voulant saisir la spécificité de la structure sociale italienne dans ce qu'elle a de différent par rapport aux autres sociétés capitalistes, et dans ce qu'elle a de commun avec elles, Massimo Paci a abouti à mettre l'accent sur le secteur productif « périphérique » — le vaste royaume de la petite entreprise et de l'économie diffuse. « Pour cela il fallait retracer les éléments, sociaux et culturels propres à ce secteur, au niveau des systèmes de stratification, des motivations et des actions individuelles et collectives. Il y avait, de plus, un travail de reconnaissance historique qui devait être fait, pour montrer comment la persistance du secteur périphérique et sa « mise à jour » fonctionnelle dans le cadre du développement centenaire du pays constituaient une clef de lecture importante pour la compréhension des traits constitutifs spécifiques de la formation sociale nationale ¹¹. »

Dans la recherche des racines historiques du dualisme industriel et de la segmentation du marché du travail italien, Paci insiste sur le rôle de certaines conditions sociales qui accompagnent le développement économique par « micro-entreprises » telles que la famille élargie, la base agricole de subsistance, le métayage.

La recherche historique a en effet permis de mieux connaître la nature structurelle — dans le développement italien du secteur des micro-entreprises industrielles, en partie satellites et en partie autonomes, par rapport à la grande industrie. « La dispersion productive dans une multiplicité de petites et moyennes entreprises et la continuité entre l'activité manufacturière et le monde agricole semblent être deux « constantes historiques » de la structure industrielle italienne! Dès le départ (1870-1880), elles caractérisent la forme que revêt l'accumulation industrielle de notre pays ¹². »

Nous éviterons de discuter les facteurs relatifs à la demande et les caractéristiques que la structure productive a par conséquent assumées, pour nous intéresser aux conditions qui ont permis ce type de développement, en axant notre analyse sur l'offre de travail et, plus généralement, sur la population et donc sur les aspects sociaux de la question. Ce n'est que récemment, à la suite de la reprise des études sur la famille, qu'on a pris conscience de l'importance de l'étude des relations entre famille, petite entreprise et marché du travail pour la compréhension du « cas italien ».

Ce qui doit être remis en cause, selon Paci, c'est le modèle de passage de la famille « étendue » à la famille « nucléaire » au cours de l'industrialisation, en tant que modèle valable à toute époque et en tout lieu.

En Italie, la famille étendue se maintient plus longtemps qu'ailleurs ¹³, parce que le processus de « nucléarisation anticipée » ou « contextuelle » qui semble caractériser les autres pays de l'Europe occidentale et septentrionale ne s'est pas vérifié.

Même dans les cas d'autonomie résidentielle, la rupture de la famille étendue ne se produit pas nécessairement et les rapports de parenté ne s'affaiblissent pas pour autant ¹⁴.

L'étude de Fortuna Piselli sur le village calabrais d'Altupiano montre bien que la prédominance de la famille nucléaire n'exclut pas le maintien et la reproduction d'un large réseau de relations de parenté : « Toujours dans des périodes de crise ou de conflit resurgissent et deviennent cruciales les relations de parenté et chacun des Altupianesi utilise ses nombreux liens de parenté pour conquérir, accroître et défendre ses propres positions de pouvoir et de prestige [...]. Mon but — observe F. Piselli — a été de montrer à travers quelles modifications dans sa structure et sa fonction, la parenté s'est maintenue et reproduite comme élément d'intégration sociale ¹⁵. »

L'étude de Pizzorno, que nous avons mentionnée, portant sur la Lombardie, montre parallèlement la progressive disparition de la famille étendue et l'importance des liens de parenté en liaison avec leur rôle économique.

« L'aide économique directe des parents et la possession d'une maison et/ou d'un petit terrain en commun avec les parents ou hérité d'eux, l'utilisation intensive de la force de travail familiale et celle de la femme en particulier, facilitent et rendent possible le fait de « se mettre à son compte ». Il faut aussi souligner que l'accession à la propriété de la maison, comme objectif, valeur dominante dans la communauté considérée, constitue un stimulant important dans le maintien des relations de parenté ¹⁶. »

Toutes ces études montrent des articulations entre famille étendue (pour laquelle on ne peut se limiter au seul critère du logement commun, il faudra aussi tenir compte des réseaux de parenté) et particularité de la structure économique italienne (principalement le secteur de la petite et moyenne entreprise artisanale et l'économie diffuse).

Mais indépendamment du « cas italien », ces études montrent que la sociologie de la famille peut dépasser la vision qui se limite à considérer la reproduction de la force de travail comme fonction principale sur le plan économique (la famille n'étant plus une unité productive dans la société industrielle).

La famille apparaît comme « un centre de décision » pour la distribution de la force de travail de ses propres membres entre les tâches productives (pour le marché) et les tâches reproductives. De cette façon, elle influence le comportement de l'offre de travail.

Sans surestimer l'autonomie de la famille en tant qu'institution et son contrôle sur la force de travail familiale, il ne faut pas non plus analyser la famille comme une entité complètement indépendante des exigences du développement industriel ; surtout si l'on arrive à nuancer

l'hypothèse trop longtemps admise selon laquelle le développement industriel entraînerait nécessairement la nucléarisation de la famille.

« Maintenant, une fois les fantasmes de la déstructuration familiale écartés des études historiques, nous devons nous interroger pour savoir dans quelle mesure, dans des situations différentes, la famille a eu le contrôle de ses propres décisions et comment son comportement a été guidé par des stimulants et des pressions extérieurs¹⁷. »

En d'autres termes, ce sont des articulations complexes qu'il faut analyser en suivant longitudinalement un processus qui implique aussi des transformations à l'intérieur de la famille, mais pas nécessairement dans le sens de la nucléarisation.

« Particulièrement intéressantes sont, à ce propos, les études historiques sur le comportement des familles immigrées dans les villes industrielles anglaises ou américaines. Dans ces études, la famille apparaît comme une *institution flexible* qui, suivant les conditions historiques ou l'éventail des possibilités, oriente les choix de travail de ses propres membres en fonction de ses exigences internes, ou répond entièrement aux pressions qui proviennent du système industriel. Dans les périodes d'expansion économique ou de stagnation, la famille semble cependant planifier la production de la force de travail pour le marché en fonction de son propre cycle de vie et de ses propres besoins¹⁸. »

Ces réflexions, travaux et analyses ont été précieux pour notre problématique et constituent la référence théorique dans la formulation des résultats de nos recherches, qui peuvent être résumés ainsi :

1) Chez une grande partie de l'immigration italienne en France, la famille ne semble pas connaître un processus généralisé de nucléarisation que la prolétarianisation devrait entraîner (ou du moins une nucléarisation comparable à celle des Français des mêmes couches sociales) ; cette conclusion n'apparaît pas lors d'une première analyse des données statistiques, qui font état d'un petit nombre de familles, résidant sous le même toit. Mais le fait de ne plus vivre sous le même toit ne signifie pas rupture des réseaux de relations de parenté (jusqu'au *comparaggio*, parenté spirituelle). Ces types de relations se trouvent renforcés par le système d'appel (chaîne migratoire), qui a été à l'origine de la formation des réseaux-communautés.

2) La famille apparaît comme une *institution flexible*, dans le sens que Hareven attribue à cette expression. Les études de Hareven portant sur des familles immigrées dans les villes anglaises ou américaines, ce comportement semble s'appliquer aux groupes migrants en général, et non spécifiquement aux Italiens (centre de décisions économiques, tout à la fois autonome et dépendant). Nous avons constaté que la dépendance des choix de la famille aux pressions externes s'est accrue avec l'immigration de la fin des années cinquante, début des années soixante. Les familles immigrées qui étaient en France durant les années de l'expansion économique et qui avaient déjà quelques années d'an-

cienneté d'immigration (et avaient ainsi acquis un savoir-faire migratoire) semblent avoir mieux exercé leur propre autonomie.

3) A partir de nos recherches, nous pouvons affirmer qu'il y a eu tendance à sous-estimer, dans les études antérieures, le rôle de la famille dans l'offre de travail immigrée.

Les contraintes qui pèsent sur les travailleurs immigrés, que ce soit leur position juridique ou leur faible niveau de connaissance de la société d'accueil, ont empêché pendant longtemps de mesurer l'habileté de la famille immigrée dans l'administration de ses propres ressources. Cette habileté n'est évidemment finalisée qu'à une mobilité sociale bien limitée ou à la réalisation du projet familial archaïque (la maison). Si, dans la formation socio-économique de l'Italie, la famille a joué un rôle non négligeable, elle n'en a été que l'un des facteurs, alors que le type particulier de la révolution industrielle italienne a été le facteur déterminant. Mais il ne faut pas non plus sous-estimer le phénomène chez les immigrés. Ils peuvent en effet façonner certains secteurs ou certains endroits dans le pays d'accueil : c'est le cas d'une partie du secteur du bâtiment ou du petit commerce ; c'est aussi le cas de la structure productive de certaines banlieues ou communes.

4) On constate chez les familles italiennes en France, une poussée générale vers le petit artisanat et la petite entreprise (« se mettre à son compte ») : la tendance est cependant plus accentuée chez certains groupes que chez d'autres. On trouve en fait une correspondance entre les régions italiennes où la petite entreprise est la plus répandue et l'origine des migrants qui deviennent entrepreneurs. Ainsi chez les Frioulans, les Marchesans et les Laziali (du Latium), il y a plus d'artisans et de petits entrepreneurs que chez les Sardes et les Calabrais (par ailleurs immigrés plus récents). Pour réaliser le projet de « se mettre à son compte » l'aide de la famille élargie (parents mais parfois d'autres membres) est indispensable. Mais il faut ajouter que « se mettre à son compte » est parfois un projet des parents (et) que seuls les enfants réalisent après de longues années pendant lesquelles toute la famille a travaillé au but commun. Si le projet nous est bien connu dans le parcours de « mobilité sociale », le rôle de la famille semble différent chez les Français et les Italiens.

Pour les Français, le projet concerne surtout le couple, la famille nucléaire : on valorise l'effort du mari et de la femme seuls. Chez les Italiens, en revanche, même si le rôle de la femme est important — et c'est ce rôle qui explique certaines données sur le taux d'activité des femmes italiennes — si le couple a dû lutter seul, c'est avec amertume qu'il en parle, pour mettre en évidence jusqu'à quel point la famille a accompli son rôle, respecté les règles et les lois (« On a dû se débrouiller nous deux tous seuls »)¹⁹.

A la famille étendue, il faut ajouter dans plusieurs cas la « communauté », un réseau qui additionne les relations parentales et villageoises traditionnelles. La communauté des Laziali, avec laquelle Maurizio Catani,

Salvatore Palidda et moi-même avons longtemps travaillé, est l'exemple le plus frappant de cette superposition.

Dans cette communauté, le rôle économique accompli par la famille étendue (soutenue par la communauté) a permis la réussite de plusieurs immigrés en tant que petits (et aujourd'hui moyens) entrepreneurs et artisans.

La volonté tendue vers cette réussite (le « se mettre à son compte ») ainsi que l'objectif encore prioritaire — objectif/valeur dominante —, la maison, constituent en France, exactement comme en Italie, une motivation importante au maintien des relations de parenté.

En effet, il y a relativement peu de conflits de générations (ou du moins peu de ruptures) chez les immigrés italiens : il n'est sûrement pas faux de penser qu'une des causes de ce phénomène est à situer dans la fonction économique particulière de la famille.

5) Nous avons dit qu'une des caractéristiques de la structure économique italienne est la présence d'un grand nombre de petites et moyennes entreprises à gestion plus ou moins familiale. Les racines du dualisme italien datent au moins de l'unité de l'Italie ; la famille élargie, le métayage ont contribué à la formation d'une industrie flexible comme la division internationale du travail l'autorisait et étroitement liée à l'agriculture qui garantissait l'autoconsommation aux ouvriers. Le dualisme est aujourd'hui une donnée structurelle pour l'Italie, il ne le sera pas pour la France, malgré l'habileté des familles immigrées. La tendance des Italiens à créer un tissu de petites entreprises n'a nullement les mêmes effets sur le marché du travail français que ceux qu'elle pourrait avoir dans d'autres contextes.

L'exemple de la famille montre comment des traits culturels, qui se traduisent dans des pratiques individuelles et collectives, s'articulent avec des caractéristiques sociographiques : cette articulation entre certains ressorts propres à la tradition d'origine (la solidarité familiale, les réseaux de parenté, etc.) et la réalisation de certains objectifs, qui permettent une meilleure « intégration » en France, comme la construction d'une maison, d'un pavillon, dans un « bon » quartier, en dehors des quartiers d'immigrés, la réussite économique, la petite entreprise privée, est révélatrice de la complexité du « modèle italien »

La solidarité familiale, surtout quand la famille est tellement élargie qu'elle constitue une communauté, un réseau villageois, est aussi une résistance à la dissolution dans le tissu social français.

Peu « visibles », les réseaux-communautés se reproduisent pendant deux à trois générations, d'une part par un système d'endogamie et une éducation traditionnelle où les grands-parents jouent encore un rôle, de l'autre par la toile d'araignée d'intérêts économiques communs (propriétés communes, prêts, dettes matérielles et spirituelles, etc.). Cette toile est tissée d'un côté et de l'autre de la frontière, d'où l'importance des liens avec le village d'origine.

Nous avons ici essayé de rendre compte plus particulièrement d'un élément de cohésion des réseaux-communautés — la famille — comme

premier niveau de compréhension de leur fonctionnement.

La famille a été analysée ici sur le plan structurel plutôt qu'en tant que lieu de socialisation primaire. Elle a été vue sous un angle exclusivement sociologique, et essentiellement dans les articulations qu'elle entretient avec les rôles économiques — articulations qui semblent être structurelles et durables dans le temps et dans l'espace.

Nous n'avons nullement développé un autre aspect intéressant lui aussi : les relations famille-pouvoir politique. Cet aspect n'est certainement pas absent des réseaux-communautés (au moins de certains d'entre eux), mais il reste de toutes façons moins important que l'aspect économique.

Le rôle de la famille dans l'immigration italienne est aussi très intéressant car il montre qu'un seul et même modèle familial présente des articulations différentes à la société globale, suivant la capacité de la famille à être un centre de décision économique et à occuper certaines « poches » dans l'économie des pays industrialisés. Cela n'a pas été possible à tout moment, à toute époque : d'où la différence entre l'immigration italienne de l'après-guerre et celle de « masse » (moins importante vers la France, plus importante vers la Suisse et l'Allemagne) des années soixante. L'insertion dans les grandes usines de la métallurgie ou de la sidérurgie et dans les cités-dortoirs ne favorisait pas les initiatives autonomes des familles.

D'où aussi, probablement, la différence entre l'immigration italienne et d'autres immigrations plus récentes par rapport à certaines données sociographiques (position dans le marché du travail, condition de logement, etc.) : la seule ancienneté d'immigration ne peut pas être toujours prise comme élément explicatif.

CNRS, Paris, septembre 1983.

NOTES

1. Schnapper D., *La représentation de l'espace urbain pour les Italiens immigrés*, Centre de recherches historiques, MSH, Paris, 1973. Voir aussi : De Wenden C., Les Italiens, fin d'une vague migratoire et spécificité du comportement économique, *Cahiers de l'INED*, 1981, n° 94, « L'argent des immigrés », pp. 100-132.

2. Nous avons pensé utiliser cette expression « dissoute dans le tissu social français » car elle est simplement descriptive et ne renvoie à aucun concept ou à aucune théorie particulière. Si nous avons utilisé l'expression « assimilée », nous aurions dû dès maintenant clarifier le sens que nous donnons au concept d'assimilation. Quant au terme « absorbée » il renvoie immédiatement à Eisenstadt et à ses travaux (Eisenstadt N.S., *The Absorption of Immigrants*, London, 1954).

3. Le modèle italien de D. Schnapper peut être ainsi résumé : l'immigration italienne constitue un cycle complet (1880-1960/65) ; la majorité de l'immigration est issue d'Italie du Nord à la suite de la destruction de la société paysanne ; la migration impliquait une rupture avec la société paysanne, elle était liée à une modernisation

d'ensemble. La référence à la « socialisation anticipatrice » d'Alberoni est explicite. La « distance culturelle » (D. Schnapper n'utilise qu'à contre-cœur cette expression) étant plus faible entre les Français et les Italiens qu'entre d'autres groupes (les Maghrébins par exemple), la religion identique et certains traits culturels communs, les Italiens auraient été plus sensibles à la vocation assimilatrice de la France (l'école de Jules Ferry), qui était particulièrement forte à l'époque de leur arrivée. Cette « vocation » connaît aujourd'hui une remise en cause (La France ne croit plus à sa mission).

4. Le concept de « double référence » a été utilisé par M. Catani.

5. Sayad A., « Les trois âges de l'immigration algérienne en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, juin 1977, n° 15.

6. Sayad A., *op. cit.*, p. 61.

7. Depuis quelques années s'affirme en Italie une approche interdisciplinaire assez riche appliquée aux phénomènes migratoires : historiens, anthropologues, socio-anthropologues ont publié des travaux d'un certain misérabilisme qui avait pour contrepartie un éconisme rigide. Par exemple fleurissent les études soulignant la différence des genèses et phases migratoires en relation avec les transformations dans le monde rural, suivant la région, et en liaison avec le processus de prolétarianisation (ici dans le sens de séparation des moyens de production) et avec l'intégration dans le marché national et dans la société urbano-industrielle (Signorelli, Piselli, Anigli). A vrai dire, la « socialisation anticipatrice » d'Alberoni constituait déjà une tentative d'interprétation des migrations internes à la lumière des transformations des années 50-60 (mass media, scolarisation de masse, etc.). D'autres études récentes ont analysé les phases des migrations à l'étranger en provenance du même village sur une période longue (de 1880 à nos jours). C'est en particulier le travail de Fortunata Piselli.

8. Bourdieu P., *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris, 1960, pp. 99-101.

9. Paci M., *La struttura sociale italiana*, Il Mulino, 1982, pp. 171-186.

10. Pizzorno A., *Comunità e razionalizzazione. Ricerca sociologica su un caso di sviluppo industriale*, Torino, 1967.

Paci M., *Struttura e funzione della famiglia nello sviluppo capitalistico periferico*, in *Inchiesta*, n° 43.

Pitron A., Le soutien familial dans la société urbaine, in *Revue française de sociologie*, XVIII, pp. 47-84 et aussi les travaux de Daniel Bertaux sur les boulangers.

11. Paci M., *La struttura sociale italiana*, *op. cit.*, Bologna, 1982.

12. *Ibidem*, p. 59.

13. Le pourcentage de familles étendues était encore en 1961 de 17 %. Ce pourcentage était plus élevé dans les régions de l'Italie du Centre (Ombrie et Marches plus de 27 %, Toscane 25,3 %, Abruzzes et Molise 22,7 % et 19,3 % Emilie 22,6 %) et dans certaines régions du Nord, Frioul et Vénétie (autour de 20 %), où la petite entreprise artisanale est plus répandue. Dans le Latium le pourcentage est 15,3 % mais Rome fausse les données ; on peut supposer que la « province » du Latium ait à peu près les mêmes pourcentages que les Abruzzes. Contrairement à ce qu'on pense généralement, les pourcentages les plus faibles sont aussi bien situés dans les régions du triangle industriel (Piémont, Lombardie, Ligurie) que dans les régions du Sud (Sicile, Pouilles, Calabre) où la destruction de la vieille société paysanne a été très violente dans l'après-guerre et où les fondements historiques et culturels sont particuliers.

14. Dans nos recherches, nous n'avons trouvé que peu de cas de cohabitation mais les rapports à l'intérieur des réseaux familiaux sont très forts. Maurizio Catani apporte des exemples concrets dans ses contributions.

15. Piselli F., *op. cit.*

16. Pizzorno A., *op. cit.*

17. Hareven T.K., *Tempo familiare e tempo industriale*, in *Famiglia e mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 141-161.

18. Hareven T.K., *op. cit.*

19. Il nous est arrivé d'interviewer quelques couples qui n'avaient pas bénéficié du soutien de la famille.

EMIGRATION ET CULTURE : UNE HYPOTHESE D'ANALYSE METHODOLOGIQUE A TRAVERS LA PENSEE DE GRAMSCI ET DE MARTINO

Serena Di CARLO

Depuis le début de notre travail sur les processus d'identification culturelle qui se sont développés dans l'expérience migratoire, nous avons été frappée par le caractère fragmentaire des études portant sur ce phénomène. Peu d'études, peu de recherches¹ sont consacrées au processus que Gramsci avait saisi et décrit comme étant le noyau dynamique, dialectique qui peut conduire à une compréhension non économiste de l'expérience migratoire : la relation entre les causes de la migration et les formes culturelles d'intégration dans les pays d'accueil.

En Italie il existe de nombreuses publications portant sur l'émigration en tant que phénomène historico-social... Le fait que les hommes de lettre ne s'occupent pas de celui qui a émigré devrait moins nous surprendre que le fait qu'ils ne se préoccupent que peu de lui avant son émigration ; des conditions qui le forcent à émigrer... Ils ne s'occupent pas des larmes et du sang qui existaient en Italie et qui ont signifié l'émigration de masse. D'ailleurs il faut dire que si les publications italiennes sont peu nombreuses, il en va de même pour les publications étrangères. Comme l'écrit Ogetti, pour pouvoir représenter les différences et les conflits entre les Italiens

et les pays d'immigration, il faudrait connaître ces pays et... les Italiens².

Nous pensons que certaines lacunes ont été comblées, depuis le temps où Gramsci écrivait ses notes sur la production littéraire italienne, cependant celle-ci persiste à être mauvaise, sans intérêt, sans originalité.

Quelles sont les « images, les conceptions du monde et de la vie » que produit l'expérience migratoire, réalité vécue par les classes dominées ? Comment a-t-on intégré ces images, ces conceptions du monde au sein des pays d'accueil ? Il nous semble que dans les études portant sur l'aspect psychique (mais pas inconscient) — comme le dit Agnella Signorelli — se perpétue un hiatus, une fracture entre les cultures et les classes correspondantes, entre la culture savante et la culture dominée. La faible attention accordée à la culture élaborée par les migrants confirme de la part de la culture officielle le rejet d'un phénomène qui révèle l'incapacité des couches dominantes à résoudre les problèmes du *mezzogiorno*, des masses expulsées des régions sous-développées. Ce phénomène a pu être traité en termes d'analyse quantitative et économique mais pas dans sa signification culturelle.

Après la constitution du système capitaliste et la formation d'une bourgeoisie nationale, l'émigration du peuple travailleur a débuté. Celle-ci a fait augmenter la plus-value des capitalismes étrangers : par conséquent la faiblesse nationale de la couche dominante a toujours eu des effets négatifs. La bourgeoisie nationale n'a pas su donner au peuple une discipline nationale, elle ne l'a pas fait sortir de son esprit de clocher, au nom d'une unité supérieure. Elle n'a pas su créer une situation économique favorable afin d'absorber toute la force de travail. Cette dernière a été perdue et incorporée aux nations étrangères³.

C'est encore Gramsci qui comprend très clairement la liaison entre les phénomènes de l'émigration et la formation d'une bourgeoisie nationale qui a provoqué la dispersion de millions de personnes non assimilables à ses desseins d'hégémonie.

Cependant l'insertion des immigrés italiens qui les a placés en position de dominés n'est pas un phénomène qui puisse être exclusivement attribué aux pays d'immigration : l'Etat italien avec sa classe dominante n'a ni empêché la perte de millions d'émigrés, ni donné d'importance aux faits culturels déterminés par l'immigration. Penser les mouvements migratoires non seulement en termes socio-économiques, mais aussi culturels, établir une relation entre la dynamique historique (en tant qu'histoire des inter-relations entre les formes productives et leurs transformation), et la maturation de la conscience « mentale » des couches dominées signifie paradoxalement dépasser les études socio-anthropologiques qui ont occupé le devant de la scène en Italie jusqu'à la fin des années soixante-dix, et revenir aux origines de « l'historicisme

intégral » définit par Cirese. Cette école — mais il est préférable de parler de courant d'études — provient d'une rencontre entre la pensée de De Martino, profondément déterminée par son engagement politique⁴, et la pensée de Gramsci. Cette rencontre s'effectue autour de certaines questions cruciales : *subalternità* et « hégémonie » ; culture populaire, culture dominante et pensée scientifico-philosophique ; processus d'identification des plèbes en peuple à travers la lutte politique ; le folklore et sa double fonction de *relitto* et de facteur de contestation, donc « progressif ». Mais peut-être est-il nécessaire de souligner encore, que ce courant de pensée se construit en s'opposant — c'est de plus en plus clair chez De Martino — à deux réalités : l'idéalisme de Croce (et peut-être plus globalement à toute forme d'idéalisme)⁵ et l'anthropologie hyper-culturelle et fonctionnaliste⁶. De Martino constitue inévitablement un point de référence dans l'étude des relations qui existent entre culture des classes dominées, culture des classes dominantes et culture scientifique (la culture savante) puisqu'il a repris les intuitions de Gramsci et en a cherché les fondements selon une méthode expérimentale, toujours attentive aux correspondances historiques des problèmes et des phénomènes étudiés. De Martino s'est aussi interrogé attentivement sur la pensée de Gramsci en ouvrant des perspectives de problématiques extrêmement intéressantes. En commentant les notes de Gramsci sur le folklore, il se questionnait ainsi :

... Certainement, dans la mesure où la vie culturelle des masses populaires est très arriérée, pleine de superstitions, qu'elle témoigne d'idéologies déjà dépassées, etc., dans la mesure où le folklore est tout cela, alors le jugement de Gramsci est exact. Mais le folklore est-il « seulement » ceci ? La vie culturelle des masses populaires seulement faite de superstitions... ou bien est-elle, dans le domaine des arts, productrice de manifestations artistiques et littéraires valables ? Le folklore est-il seulement porteur de sous-produits élaborés par la culture savante ou l'adoption populaire de produits qui manifestent parfois un élément actif, une capacité d'élaboration riche en signification humaine ?

A côté du processus de descente de la « haute » culture vers le peuple, il n'y a pas parallèlement un processus contraire, à savoir ascendant ; et finalement, à côté de la vie culturelle traditionnelle des masses populaires, du folklore proprement dit, il n'y a pas une culture de ces masses, qui rompt de façon plus ou moins déterminante avec la tradition et retentit comme « voix du présent », reflet et expression des nouvelles expériences en cours⁷.

Ces questions autour de la pensée de Gramsci ouvrirent à l'époque un débat qui a beaucoup contribué à clarifier le problème et à dépasser une optique idéaliste du concept de « populaire ». Mais l'effet le plus

important vient peut-être d'avoir élevé la « culture populaire » en objet de science.

De Martino proposa, pour cette nouvelle science, des hypothèses de méthodes, non pas présentes de manière organique et systématique, mais que nous pouvons extraire de toute son œuvre et que nous jugeons encore aujourd'hui riches d'orientations et de suggestions. Nous les exposons ici, par souci de brièveté, d'une manière schématique :

1. La recherche sur le terrain doit être toujours établie après une mise au point théorique à la fois vaste et précise des concepts à utiliser. Ceci afin d'éviter tous les malentendus — surtout dans une approche pluri-disciplinaire — et afin de comprendre pleinement les résultats :

... Il s'agissait tout d'abord de réunir une bibliographie portant sur le sujet, de trouver un langage scientifique adéquat aux différents aspects du phénomène, de planifier autant que possible les recherches sur le terrain, puis de répartir clairement les tâches, de remplir les questionnaires, et enfin surtout de définir des hypothèses de travail acceptées par tous dans une unité fondamentale de méthode et de perspective⁸.

2. « La différence culturelle », saisie par le voyage ethnographique, est aussi un voyage aux limites de sa propre culture, vers cette frontière de la différence significative non seulement pour comprendre l'identité culturelle du sujet-objet de la recherche, mais aussi notre propre identification en tant qu'intellectuels.

... Dans le voyage ethnographique il ne s'agit pas d'abandonner le monde qui nous repousse puis de le regagner à travers la médiation d'une régénération mythique, il s'agit tout simplement de prendre conscience de certaines limites humanistes de notre propre civilisation ; prise de conscience qui pousse à aller « au-delà » non pas de l'humain en général, mais de notre propre humanité remise en cause par une conjoncture historique déterminée. Le voyage n'a alors rien de mythique, mais cherche à rejoindre des systèmes de choix culturels « différents » de ceux dans lesquels nous sommes nés et où nous avons grandi⁹.

3. La possibilité, sinon la nécessité d'une recherche interdisciplinaire autour du phénomène de la culture dominée est fondamentale. Toutefois cette recherche devrait comporter une « dominante », un pôle disciplinaire de référence qui, dans le cas de la recherche proposée dans *La terre du remord*, était la dimension historico-religieuse.

Une telle formule semblait en fait la plus adaptée à la perspective essentiellement historico-religieuse de l'enquête ainsi qu'à la nécessité de contrôler la valeur même de cette

perspective par rapport au phénomène à analyser : le psychiatre, le psychologue, l'ethnologue étaient invités à surveiller les interprétations de l'historien et, en mobilisant leurs compétences techniques, à lui signaler les points de vue de leurs disciplines respectives, ainsi parfois que les limites de leurs explications par rapport au point de vue historico-religieux proposé, lui, continuellement ¹⁰.

Le fait de reconsidérer la pensée de De Martino dans toute la richesse de sa problématique nous a orienté dans la « lecture » du concept de « différence culturelle ». Celui-ci en tant qu'espace historique et dans le cas des migrants, conçus comme sujets culturels, doit être situé dans la dialectique historique qui oppose couches dominantes et couches dominées. La « différence culturelle » dont ce groupe est porteur, avec son expérience particulière, n'est nullement une différence contingente ou neutre mais révèle un réseau de dynamiques culturelles extrêmement vivant, réseau qui se situe entre l'hégémonie et *subalternità*. Les différences culturelles doivent être recherchées, mises en valeur et comprises, non avec des paramètres issus de l'analyse de sociétés primitives lointaines (difficilement lisibles dans la diachronie historique de leur existence) et utilisés de façon analogique dans l'analyse de la phénoménologie des sociétés occidentales complexes, mais avec des paramètres et des structures d'interrelations entre les concepts provenant de l'analyse de ces sociétés complexes elles-mêmes.

Le concept de différence culturelle à l'intérieur de sociétés complexes hautement développées et présentant des phénomènes d'assimilation au moins apparents dans certains signes et symboles de reconnaissance et de référence, nous renvoie une fois de plus à Gramsci.

Lorsque nous avons recherché une première codification du modèle d'analyse des problèmes culturels ainsi qu'une définition du concept même de culture, opérationnelle dans une société complexe comme la société italienne et comme celles où vit notre émigration en Occident, nous nous sommes référés aux relations établies par Gramsci non pas organiques et systématiques mais cohérentes selon une logique historique entre culture savante ¹¹ ou culture des élites, culture populaire ¹² et culture scientifique ¹³.

Nous avons tracé une première voie pour l'analyse expérimentale ; nous avons émis l'hypothèse suivante : la connexion dialectique entre identité et culture d'un groupe ou d'un sujet, implique la « nécessité » profonde du rapport qui relie les trois dimensions de la culture dominante, populaire ou dominée, scientifique enfin, toujours présente dans toute époque historique ¹⁴. En fait seul le pouvoir sous la forme d'une contrainte ou d'un consensus peut trouver une médiation entre les conceptions du monde et de la vie, présentes au même moment historique (mais différentes et se concevant chacune comme seule possible), seul le pouvoir met en place des équilibres ou détermine des conflits.

C'est ainsi seulement que l'on peut expliquer le pouvoir culturel des élites, en tant que pouvoir sur les consciences (consensus) et sur les modes de reproduction de la force de travail intellectuel et manuel. Ce pouvoir, dans des formes plus mystifiées et invisibles que par le passé continue de se concentrer dans les mains d'une minorité (mass-media, universités, institutions culturelles). Mais au pouvoir des élites, qui essaie de s'imposer du haut en bas de la hiérarchie sociale, s'oppose la résistance aux modèles qu'il propose ou la transformation de ces modèles. Cette transformation, qui vient de la classe dominée, engendre le jeu dialectique des conflits idéologiques et la mutation des facteurs culturels.

En transposant ce critère méthodologique de l'identité culturelle des groupes sur les sociétés complexes, on peut proposer l'hypothèse suivante : l'identité est une superstructure, à base multiple, c'est-à-dire enracinée dans les dynamiques économiques et sociales, socio-culturelles des pays d'origine et des pays d'immigration. Cette hypothèse permet, selon nous, de comprendre où se trouve l'origine de la différence culturelle de l'expérience migratoire et de considérer si elle est susceptible d'évoluer à travers les différentes générations touchées par l'immigration.

Université de Pérouse.

NOTES

1. Une recherche qui sûrement échappe aux stéréotypes culturologiques et économistes de l'analyse des comportements des migrants et revendique pour eux le caractère de sujets de leurs propres choix est celle conduite par A. Signorelli, M.C. Tiriticco, S. Rossi, *Scelte senza potere*, Officina, Roma, 1977.

2. A. Gramsci, *Quaderno 23* (1934), p. 2253, Einaudi, Torino, 1975.

3. A. Gramsci, *Quaderno 3* (1930), p. 385.

4. L.M. Lombardi Satriani souligne à plusieurs reprises à quel point l'engagement politique de De Martino a été déterminant pour sa rigueur scientifique : *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, dans L.M. Lombardi Satriani, *Il silenzio, la memoria e lo sgaurdo*, Palermo, Sellerio, 1979, p. 244.

5. La distance de Croce est marquée par les critiques, d'ailleurs nombreuses, et par la volonté d'« historiciser » le primitif, de reconnaître le rôle de sujet historique aux masses populaires, que Croce avait réservé aux couches dominantes.

6. Une synthèse polémique du rejet de cette école se trouve dans « *Intorno ad una storia del mondo popolare subalterno* », paru dans *Società*, septembre 1949.

7. E. De Martino, *'Lucania*, 1 febb. 1954.

8. E. De Martino, *La terra del rimorso*. Il Saggiatore, 1968, p. 36.

9. *Ibidem*, pp. 21-22.

10. *Ibidem*, p. 35 ; tout en partant de cette suggestion, notre équipe de recherche a plutôt essayé de définir les isomorphismes possibles des concepts utiles pour comprendre la problématique de l'identité culturelle. A la base de cette hypothèse de travail interdisciplinaire il y a aussi l'influence de Piaget. L'épistémologie des relations interdisciplinaires, publié dans *L'Interdisciplinarité*, OCDE Ed., Paris, 1972.

11. Cf. A. Gramsci, *Quaderno 3* (1930), pp. 385-386 ; *Quaderno 16* (1933-1934), pp. 1856-1864 ; Torino, Einaudi, 1975.

12. *Id.*, *Quaderno 27* (1935), pp. 2311-2317.

13. *Ib.* *Quaderno 4* (1930-1932), p. 430.

14. Le pouvoir que la classe dominante exprime en tant que contrainte et en tant que production de consensus, thème central dans la pensée de Gramsci, a attiré l'attention des marxistes français ; voir Althusser, Poulantzas, Texier, Piotte et autres *Dialectiques*, n° 4-5, 1974.

REPRODUCTION DE LA FORCE DE TRAVAIL ET MODELES DE ROTATION - CITOYENS ET RESIDENTS

Albano CORDEIRO

Au XIX^e siècle, les premiers essais du système du travail migrant :

A l'instar d'autres pays, la révolution industrielle en France (1820-30) s'est accompagnée de la mise en place dans les agglomérations industrielles (alors assez dispersées) du système de la « main-d'œuvre familiale » : la mise au travail (salarie) de tous les membres d'une famille (mari, femme et enfants à partir de six ans, puis à partir de huit ans... au fur et à mesure que sortaient les lois de « protection de l'enfance »... lentement mises en application par le patronat)¹.

En France, la participation populaire à la Révolution a des effets politiques et patrimoniaux (renforcement de la petite et moyenne paysannerie, dû à la suppression de la taille et quelques distributions de terre, et apparition d'une classe politique, le notariat rural, qui « marchande » son appui à la bourgeoisie industrielle, effets qui s'avèrent des obstacles à la libre mobilisation d'armées industrielles.

Ladite « population industrielle » s'accroît et se renouvelle par appel des campagnes environnantes : en général, quelques dizaines de kilomètres, voire centaines². Le système de la main-d'œuvre familiale se révèle vite catastrophique sur le plan démographique (cf. enquêtes sur la « population industrielle » au XIX^e siècle). Dès 1841, les premières lois sur la « protection de la femme et des enfants » signalent la transition progressive vers d'autres formes de gestion de la force de travail, vers une autre forme pouvant assurer sa reproduction.

Ceci d'autant plus que la bourgeoisie et son Etat cherchent à « sérialiser » la main-d'œuvre en fournissant une formation de base unique et en inculquant le sens de la discipline, assurant par là l'homogénéisation des producteurs et consommateurs. C'est « l'obligation scolaire » qui progressivement appliquée, va retirer la main-d'œuvre infantile des mines, des usines et des chantiers, tandis que les femmes resteront encore longtemps et en grand nombre astreintes au travail salarié (bien que se redéployant partiellement dans le travail salarié à domicile).

Les révoltes urbaines (Canuts, Commune de Paris) ont amené au patronat et à la classe politique dirigeante le souci de préserver « l'équilibre rural » (« la paix des champs ») qu'un trop fort appel des villes et une politique offensive pour « libérer » de la main-d'œuvre rurale risquerait de faire basculer.

Les historiens et les économistes du travail, sont en général d'accord pour retenir la décade 1880-1890 comme celle d'un tournant qualitatif : lois scolaires, mise en forme d'un équilibre socio-politique de la société française (protectionnisme de Méline, préservant la force politique domestiquée des masses rurales et les intérêts de la bourgeoisie industrielle) institutionnalisation d'un marché du travail (Bourses du travail, désuétude du Livret ouvrier, lois de la liberté syndicale).

La socialisation naissante de la reproduction de la force de travail salariée et la réactivation des solidarités et liens familiaux (repositionnement de la famille dans sa fonction de reproduction de la force de travail avec progressive recomposition du salaire « familial » auparavant « fractionné ») ainsi que le paternalisme patronal (mines et sidérurgie, en particulier) pour obtenir la « fixation du prolétariat » (Bertaux) sont des mouvements de restructuration du social et du « non-économique » qui ne vont pas sans un coût : impôts, « œuvres sociales » du patronat...

C'est au début de la décade 1880-90 que De Wendel, dans la Lorraine restée française, met en pratique *le système du travail migrant*. C'est l'innovation, à l'époque, du recrutement collectif à distance de jeunes célibataires et mariés sans famille pour des contrats temporaires. De Wendel embauche en puisant dans les réserves de main-d'œuvre rurale de l'Italie du Nord. Il ne fait que « délocaliser » (et « dénationaliser ») ses réserves de main-d'œuvre. Cette ponction dans des réserves abondantes extérieures, avec un « usage » limité dans le temps, suivi de renvoi (dans les « réserves ») permettait d'introduire dans le marché du travail des travailleurs à coût de reproduction quasi nul (sauf frais de recrutement et transport)³ compensant ainsi le mouvement de socialisation de la main-d'œuvre nationale⁴. Et cela sans affecter les équilibres socio-politiques de la société française.

La longue dépression qui durera depuis ces années-là jusqu'à l'aube du XX^e siècle pourra expliquer pourquoi ce sous-système de gestion de la main-d'œuvre restera pratiquement limité à quelques sociétés minières et métallurgiques.

Citoyens/non citoyens - le passage étroit :

L'immigration que connaît la France au XIX^e siècle reste essentiellement composée de ressortissants de pays limitrophes s'établissant dans les régions françaises adjacentes (Paris, Lyon et Marseille et d'autres concentrations industrielles étant néanmoins des pôles d'attraction). C'est principalement une immigration de métier spontanée ou « auto-organisée » (absence de politique étatique favorisant ou même réglant l'immigration, intervention patronale limitée, importance des relais familiaux ou communautaires, accueil de la part des « anciens »). Cette immigration ressemble par ses caractéristiques à une « variante internationale » des migrations régionales d'alors (aussi migration de métier : maçon limousins, domestiques bretonnes ; les étrangers : ébénistes allemands, etc.)⁵. A part les phénomènes de rejet ou résistance de la part des « Français du coin » que connaissent également les Bretons et autres « régionaux » français, cette immigration, d'ailleurs libre et d'accumulation lente, ne paraît pas avoir des problèmes majeurs d'intégration. Une loi de naturalisation de 1889 absorbe une bonne partie de ces immigrants.

Alors que s'achèvent l'institutionnalisation du marché du travail, la « fixation des lignées prolétarisées dans la condition ouvrière » (Bertaux) et que se met en place la reproduction de candidats à l'embauche « sérialisés » et disciplinés, surgissent les premières mesures de contrôle policier de l'immigration (1888, 1893 : déclaration de résidence dans un délai de quinze jours, signalement des changements de résidence dans les mêmes délais, preuve de la déclaration de résidence lors de chaque embauche).

L'abandon de mesures directes discriminatoires de police (au profit de l'« auto-discipline ») mesures qui pendant une soixantaine d'années⁶ ont fait des ouvriers et de la « population industrielle » des Français sous surveillance spéciale, cache en fait leur *report* (qui se fera progressivement) vers la population et les travailleurs étrangers.

La ligne de discrimination se déplace (ou une nouvelle ligne de discrimination s'ajoute alors que l'autre perd de sa force) d'ouvriers/autres à nationaux/étrangers. En 1899, on parle déjà de « protection de la main-d'œuvre nationale » (Millerand)⁷.

Mais, si la première discrimination s'inscrit historiquement dans un processus d'acquisition de maîtrise de la mobilité et du fonctionnement du marché du travail (amenée donc par la suite à prendre d'autres formes une fois l'objectif réputé atteint), la deuxième va s'affirmer progressivement comme élément structurant. L'exploitation de la discrimination nationaux/étrangers va se révéler intimement liée au mode de gestion du marché du travail. et au mode de reproduction de la force de travail⁸. Certes, de tous temps, la régulation du marché du travail est passée par la production d'inégalités, « découpant la main-d'œuvre en différentes catégories, elles-mêmes définies par des critères souvent d'apparence non-classiste, comme celui de nationaux/étrangers. Nous vérifions que

cette discrimination sert de légitimation de règles autoritaires de circulation pour cette main-d'œuvre (qui avaient dû être abandonnées pour la main-d'œuvre nationale) et de la délimitation (assignation) d'un *marché spécifique* du travail, plus directement contrôlable, et dont la mise en place venait à point compenser les rigidifications acceptées pour la partie centrale constitutive de la norme.

Dans cette perspective le « passage » de non-citoyen à citoyen ne peut qu'être rendu étroit. On entendait bien que les travailleurs venus de l'étranger restent en France un certain nombre d'années justement *comme non-citoyens et sous la coupe d'une législation séjour-travail spécifique*. Les mesures réglementant le séjour et le travail connaîtront en ligne générale de 1888 à 1980 (loi Bonnet) des perfectionnements répressifs et seront rendues de plus en plus complexes, tandis que les règles d'acquisition de la nationalité française où se conjuguent d'autres intérêts contradictoires (politique, démographique, récupération d'enfants étrangers généralement déjà scolarisés en France) subiront des assouplissements successifs (1889, 1927...).

Le système du travail migrant ne connaîtra un début d'extension qu'au moment de la reprise économique de 1906. Dans les années qui suivent ce sont les syndicats patronaux sectoriels qui appliquent et organisent le système du travail migrant. Mais c'est l'expérience de la « mobilisation industrielle » pendant la Première Guerre mondiale (travailleurs coloniaux, mais aussi des Grecs, des Espagnols et des Portugais) relayée par d'autres formules dans les premières années de l'après-guerre, qui va permettre le rodage des techniques assurant la rotation de travailleurs étrangers et finalement l'application extensive par une grande partie du patronat français franchissant ainsi le seuil des grandes sociétés industrielles et des gros agrariens (seuls capables alors d'organiser des recrutements collectifs à distance et d'assurer la rotation).

Une fois rodées les techniques de recrutement et de rotation, le mécanisme s'auto-alimente (au fur et à mesure que les concernés intériorisent les changements et les contraintes sur leur vie, et apprennent à s'en servir) et s'élargit. La stabilisation du système du travail migrant est un fait acquis dans l'entre-deux-guerres, sachant que celui-ci s'étendait sur un « circuit » balisé, dans la production et dans l'espace. Était ainsi garantie la présence temporaire (et pas l'établissement) de résidents travailleurs, en grand nombre et « consentants » dans leur condition de « hors norme ».

Ces travailleurs viennent s'ajouter à une masse de salariés nationaux, qui, encore au XIX^e siècle, constituaient une classe ouvrière en formation, forgeant ses instruments et modes d'intervention dans le champ institutionnel.

Au XIX^e siècle, malgré la diversité des apports « internes » (mobilité inter-régionale) et ses propres divisions, elle est une classe ouvrière « jeune », mais sur laquelle peuvent avoir prise des sentiments d'antériorité, de liaison au « terroir » et d'une prétendue continuité historique, desquels les ouvriers immigrés étaient « naturellement » écartés.

L'apport théorique et factuel (existant ou à venir) d'historiens et anthropologues nous semble important pour situer l'origine de ces processus différenciés quant aux formes d'intégration/non-intégration d'immigrants observables en Europe (Etats et nations constituées par aggrégation, récente en général de peuples « sur place ») et dans les « pays nouveaux » (pas de continuité historique ni liaison au terroir, mêmes réactions des « anciens » vis-à-vis des nouveaux arrivants, mais des phases longues, historiquement datées, d'intégration à la population nationale).

Economiquement, l'apport de travail migrant s'insérait dans des objectifs de meilleure régulation des marchés du travail et de la gestion d'entreprises, pour pallier à des déficits spécifiques (aux niveaux donnés de rémunération et de conditions de travail), locaux, démographiques.

L'appel à cette main-d'œuvre est — certes — un moyen de minoriser le coût de reproduction de la force de travail, et de faire face aux rigidités que les luttes des travailleurs stables (dans la condition ouvrière, en France) et temporaires (tournants) imposaient ou que le patronat « lâchait » pour assurer l'intégration politique minimale d'une part importante de la classe ouvrière nationale.

Le système du travail migrant est à l'origine du séjour en France de plusieurs millions de travailleurs dont seulement une petite partie a demandé et a accédé à la nationalité française. Les statistiques font défaut pour estimer valablement ces deux populations⁹. Mais l'on sait que de 1921 à 1978 (58 ans) à peine plus de 700 000 hommes ont demandé la naturalisation (par décret et par déclaration acquisitive depuis 1973) ce qui correspond à quatre ou cinq années d'arrivées dans les années vingt (années record, comme 1923, 1924 ou 1930).

L'importance de l'écart entre le nombre de travailleurs étrangers ayant travaillé et *résidé* en France (séjours courts et longs) et le volume des naturalisations (par décret, réintégrations incluses, bien que d'un autre caractère) révèle simplement le fait que la France n'était *pas un pays d'établissement dans l'ordre juridique français*. La société française devenait ainsi et pour longtemps une société où des *résidents-qui-résident* (citoyens, donc d'ordre juridique français) côtoient des *résidents-qui-séjournent* (non-citoyens : on parlera de « carte de séjour de résident »), dans un rapport de 15 à 1 (1931, 1969). Ceux-ci étaient « stabilisés » dans leur condition de « hors norme » et soumis à une législation propre, d'« exception » (et de l'arbitraire en sus). Une société complexe, très différenciée, mais « entière » et disposant de toutes ses fonctions internes, *plus* des sous-sociétés tronquées, « applaties », morcellées géographiquement, constituées par affinité nationale, linguistique, où le gréganisme dans le travail (imposé) et dans le hors-travail (« volontaire ») et les solidarités internes essayaient de combler le manque de tissu social¹⁰.

Les nouveaux arrivants avaient d'abord la possibilité offerte de *s'intégrer* dans les sous-sociétés de l'immigration.

La création de conditions de reproduction du système du travail migrant explique cette stabilisation en tant que phénomène social. La précarité de statut s'oppose à la stabilisation de la population concernée, cette stabilisation n'étant elle-même qu'un effet *éventuel*. Souvent un « provisoire indéfini » (Sayad), la stabilisation personnelle, puis familiale, était liée au devenir professionnel (stabilité d'emploi, promotion), à l'évolution des liens avec le village et la famille au pays (liens sauvegardés sous peine de ne pas assurer sa propre reproduction de la force de travail) à des événements familiaux ou encore politiques, etc. Certains événements familiaux (regroupement familial, scolarisation des enfants mariage mixte) produisent ou sont l'effet d'une stabilisation.

Ces différentes situations dans une trajectoire de stabilisation correspondent à autant de « dispositifs » en vue d'assurer la reproduction de la force de travail. Ces autres « dispositifs » diffèrent de celui qui caractérise le système de travail migrant (coût de renouvellement de la force de travail quasi nul, coût d'entretien minimum). Ils vont dans le sens de diminuer le rôle du pôle économique du pays d'origine (village, famille) dans la reproduction de la force de travail.

L'intervention d'un regroupement familial, suivi de scolarisation des enfants en France, induit un mode de reproduction de la force de travail centré dans l'économie du pays utilisateur de la force de travail. Or, le caractère d'immigration familiale de certaines immigrations (surtout la polonaise) semble — du moins dans l'entre-deux-guerres — n'avoir pas « déstabilisé » le système du travail migrant.

*Le cas de l'immigration polonaise dans l'entre-deux-guerres.
Quelques réflexions.*

L'immigration polonaise débute dès 1906 (immigration économique distincte donc de celle du XIX^e siècle, plutôt politique), mais prend son véritable essor après la Première Guerre mondiale. En 1926 on comptera 309 000 Polonais en France, puis 508 000 en 1931 (deuxième groupe national après les Italiens). En termes relatifs et absolus, l'immigration polonaise est celle qui connaît alors la croissance la plus remarquable.

Le comité des Forges organise, pour le compte des grandes sociétés minières (du Nord-Pas de Calais, de l'Alsace, de la Lorraine, de la Loire et d'autres départements miniers) le recrutement collectif de travailleurs polonais. Cette immigration prend tout de suite, dès le début des années vingt, un caractère familial (sans le décalage habituel arrivée du travailleur-regroupement familial), et même d'importation de « fractions de villages polonais » avec leur encadrement religieux et d'enseignement : le prêtre (1 pour 15 000 fidèles en France, en 1922, cf. « Migrations et Pastorale », février 1982), les religieuses, l'instituteur... jusqu'aux artisans du village qui feront deux métiers en France, ou encore le chef de musique qui reconstituera l'Association musicale en France.

Cette importation d'échantillons quasi représentatifs de la société rurale polonaise, était voulue telle par le patronat utilisateur de cette

main-d'œuvre. Cela équivalait en quelque sorte à importer, par-là même, la part de la reproduction de la force de travail que le système de travail migrant « confie » à l'économie et aux solidarités de la société du pays d'origine (...aux exceptions — fortes — du patrimoine laissé et — certes — de l'environnement).

Le caractère de société complexe, transplantée dans des temps très rapprochés, puis s'élargissant « autour » des noyaux déjà constitués, semble avoir favorisé la création de communautés largement auto-centrées (rappelant la forme « enclave »). N'a-t-il pas fallu trois générations dans les communautés restées dans les zones minières (à l'exception donc de ceux partis dès la première génération, ou à la génération suivante, dans la région parisienne, et de ceux qui se sont établis dans des zones rurales où la concentration était moins accentuée) pour que l'on puisse parler d'assimilation ? J. Ponthy rappelle (séminaire Migrations internationales) que dans les zones minières les mariages mixtes étaient rares. Peut-on imputer au mode de constitution de cette communauté le fait qu'après la Deuxième Guerre mondiale, des émissaires du gouvernement polonais ont pu décider à repartir 15 à 20 % des Polonais vivant alors en France ?

Les Polonais des zones minières de France ont été en définitive pris dans le « système-mine » qui est lui, déjà, un mode de reproduction de la force de travail dominé « du berceau au cercueil » par un interventionnisme patronal marqué (reproduction-maison, pourrait-on dire) faisant la place, et appel, aux solidarités familiales de manière à « fixer les lignées prolétariennes dans la condition de mineur » (paraphrasant Bertaux). Il y a des accointances entre le « système-mine » intégrant les solidarités familiales et communautaires pour baisser le prix de la force de travail et le contrôle de reproduction, et le système du travail migrant reportant sur les communautés du pays d'origine et leurs solidarités internes, une part importante de la reproduction de la force de travail. Et bien que ce type de report soit repérable dans presque toutes les catégories de main-d'œuvre salariée, dans le cas du « système-mine » et du travail migrant, l'articulation des différentes formes de socialisation de la reproduction apparaît plus clairement institutionnalisée (règlements des mines, logement, éducation - législation du travail et séjour, accords de main-d'œuvre). Cet aspect peut permettre de circonscrire l'aire de son application, la « stabiliser » et la reproduire en tant que mode de reproduction à bon marché de la force de travail. Et à niveau économique général, « réserver » des prises en charge développées pour d'autres catégories d'actifs.

« Circonscrire l'aire de son application », reproduire le système, c'est maîtriser son extension sans diluer les acquis (cf. sur le « système mine », CERFI, *Ville, Habitat et Intimité (l'exemple des cités minières au XIX^e siècle)*, 1976, 233 p.).

La stabilisation (personnelle) n'aboutit pas nécessairement à la naturalisation. Au plus, elle accroît les possibilités de devenir un jour demandeur. Les motivations d'une demande peuvent être diverses et déconnec-

tées de cette stabilisation¹¹. Elle n'est même pas la sanction d'une intégration de fait.

Mais la naturalisation (par décret) n'est que la partie visible d'un dispositif plus large. Et parce que visible (statistiquement parlant), l'idéologie qui l'entoure (l'assimilation, « être mérité »...) a tendance à s'étendre sur toute forme « entrée » dans la nationalité française. Or, justement...

Outre la naturalisation, le Code de la nationalité française instaure d'autres formes d'acquisition de la nationalité française, des formes d'acquisition « automatiques » ou « quasi-automatiques » (De Mauroy) qui n'ont pas « d'existence statistique », mais dont il importe d'estimer l'incidence. Il existe en effet un dispositif (art. 23 et 44 principalement, dans la version actuelle de ce Code, mais qui sont repris de versions antérieures) qui instaure un véritable droit de préemption sur les jeunes générations issues de populations allogènes résidant en France. Et si « l'assimilation », critère sélectif, arbitraire (fait du prince) et politique (au besoin, sans voile) fonde le statut juridique de la naturalisation, le dispositif des francisations automatiques ou par option passive (défaut de reniement) apparaît inspiré directement de préoccupations démographiques¹².

Ces francisations automatiques, ou pour option passive, s'adressent essentiellement *aux enfants*¹³, qu'ils soient issus de mariage mixte ou pas (du moment qu'ils sont nés en France)¹⁴. L'effet escompté de l'intervention de l'institution de la scolarité obligatoire (une institution scolaire qui a donné ses preuves vis-à-vis des régionalismes français), dispense du critère d'assimilation.

Bien que ce dispositif juridique intervienne depuis longue date, et soit, par conséquence, connu, il apparaît largement sous-estimé, sinon même ignoré dans maintes analyses rapides où l'on réduit à la seule naturalisation, et ses effets sur la famille du demandeur et générations suivantes, l'origine de l'apport appréciable de l'immigration au peuplement actuel de la France.

Il est intéressant de signaler qu'une « occultation statistique » adroitement placée, contribue à cette situation. Plusieurs « disparitions statistiques » de ce genre font ensuite le casse-tête des statisticiens qui essayent, à chaque recensement, de reconstituer les mouvements de la population étrangère¹⁵.

Des recherches récentes (INSEE, Lyon) ont permis de prendre conscience de l'importance de ce phénomène¹⁶ pour la période 1946-1979.

Dans cette période sont nés en France 1 500 000 enfants de deux parents étrangers, et 640 000 de couples mixtes. Par ailleurs, 186 000 étrangers ont épousé un Français entre 1946 et 1972. C'était, pour cette période, la population « francisable » automatiquement ou par option passive, soit environ deux millions, en suivant la convention statistique de ne compter que la moitié des enfants des mariages mixtes (passons...). 832 000 ont été francisés (à la majorité ou à la naissance). Plus de 520 000 n'avaient pas encore atteint leur majorité : 85 % environ pourront être

francisés, compte tenu d'hypothèses quant au nombre de répudiations de nationalité éventuelles et quant aux « retours » individuels ou familiaux (environ 435 000 après ces déductions).

Par ailleurs, 460 000 enfants de parents étrangers sont devenus français, à la suite de naturalisation (par décret ou déclaration acquisitive) de leurs parents, et il est probable qu'une part non négligeable d'entre eux serait devenue française : ceux nés en France (estimés à 60 % par René Robin ; ceux-ci seraient donc de l'ordre de 276 000).

Le nombre de naturalisations par décret, de 1946 à 1979, fut de 1 022 000 (demandeurs + personnes de famille) et 387 000 personnes furent concernées par des déclarations acquisitives. Ce sont des masses comparables et du même ordre que les francisations dérivées de l'application des art. 23 et 44 du Code de la nationalité.

A l'automatisme du dispositif de francisation adressé aux enfants, s'oppose la démarche volontaire (demande) de naturalisation qui, elle, s'adresse à des adultes, généralement actifs et chefs de famille. L'effet sélectif qui constitue la démarche volontaire individuelle (bien qu'il y ait des conséquences sur époux et enfants) est doublé d'un opérateur-sélecteur qui est le critère d'assimilation.

Les conditions pour poser la demande se sont progressivement assouplies à chaque révision du Code (1889, 1927, 1946, 1973 — ajoutons les périodes de tolérance manifeste, ex. : 1938-39). Les refus sont restés en définitive toujours rares. La France dispose, avec la Belgique, d'une des législations les plus libérales de l'Europe en cette matière.

Serions-nous ainsi en face d'un système de stabilisation de la précarité du statut des actifs étrangers résidents, que le statut juridique de la naturalisation, pour libéral qu'il ait été, n'a pas atteint ?

Conclusion

L'analyse des conditions qui ont présidé en France à la mise en place d'un système du travail migrant, et ensuite à sa stabilisation en tant que phénomène social assurant sa reproduction, nous amène à porter un autre regard sur le fonctionnement de la société française (à travers du moins l'« acteur-Etat », l'« acteur-législateur » et l'« acteur-patronat »). L'image de celle-ci, perçue comme puissance assimilationniste à outrance face à des populations immigrées dominées culturellement et à sa merci (se laissant assimiler) est à revoir.

L'analyse du mouvement des naturalisations (par décret) nous amène à poser le problème de son faible montant par rapport aux millions et millions de travailleurs qui ont résidé en France (séjours courts inclus, même si insuffisants pour se porter demandeurs).

Certes, l'efficacité des dispositifs du Code de la nationalité visant des acquisitions démographiques massives de jeunes de parents immigrés (mesures automatiques ou quasi-automatiques), redimensionne la valeur des naturalisations par décret comme mode d'entrée dans l'ordre juridique français.

Le passage étroit non-citoyens/citoyens ne semble donc pas être l'œuvre volontariste d'un législateur soucieux de preuves d'assimilation. Celle-ci reste dans son rôle symbolique très fort, et est mise en avant pour « expliquer » que si existent des résidents en France sous des « ordres » juridiques spécifiques, c'est par défaut d'assimilation... qu'un jour aura raison des « résistants » et autres « distants culturels ». C'est la fameuse alternative assimilation/retour.

Or, l'existence d'ordres juridiques spécifiques s'adressant à des « hors-norme » est un fait intégrant du fonctionnement général de la société française. Et tandis que ces ordres juridiques spécifiques se sont renforcés au fil des années, on s'est même payé le luxe d'assouplir les règles de la naturalisation (conditions pour poser la demande surtout).

Ceci, parce que ces sous-sociétés tronquées, issues du fait économico-social du système du travail migrant, ressemblant à des sociétés colonisées par certains aspects, sont elles aussi « stabilisées » en tant que phénomènes sociaux. Cette « stabilisation » et l'intériorisation de leur condition chez les premières générations en particulier sont indissociablement liées. « Stabilisées » veut aussi dire circonscrites dans leur rôle, dans leur extension, et rendues fonctionnelles aux objectifs de reproduction du système social. Circonscrites dans leur extension, malgré les arrivées nombreuses au moment de l'apogée du système du travail migrant... par des moyens comme la récupération des jeunes générations. Rotation importante, circonscrite aussi à la portion de la pyramide des âges qui concerne les actifs : les jeunes devenant français, les jeunes actifs arrivants restant essentiellement dans l'ordre juridique spécifique, et les plus âgés, surtout si sans famille, en repartant.

C'est cette maîtrise sur ces sous-sociétés (dont l'exemple-contre-exemple est le cas polonais de l'entre-deux-guerres) qui semble avoir été mise en échec dans les années soixante-dix lorsque la lente structuration de ces communautés issues de l'immigration est apparue (à la différence du cas polonais) comme une accumulation à partir de leur propre résistance au sein de la société française (ou simplement à partir de l'auto-défense face aux fermetures et aux défaillances diverses de la société française).

Les jeunes d'origine immigrée peuvent ainsi ressentir leur francisation comme un *acte de force* vis-à-vis duquel ils se sentent déresponsabilisés. Ils cherchent ainsi à exprimer leur pluri-culturalisme. Ils peuvent être en mesure d'opérer un processus de métissage culturel entraînant d'autres couches de la population... mais encore faut-il que leur soit reconnue leur autre manière de se sentir d'ici sans pour autant se revendiquer « Français ».

NOTES

1. Ce mode de gestion de la force de travail correspond au niveau minimum de la prise en charge (par le salaire direct ou autrement) de la reconstitution à *long terme* de la force de travail. N'est prise en considération que la reconstitution quotidienne (nourriture, logement), et encore à son niveau survie, à l'exclusion des risques sociaux d'interruption de revenus salariaux (chômage, grossesse, maladie, accident, invalidité, vieillesse et mort). Partie vile de la combinaison capital/travail, la force de travail-marchandise est prise dans la loi de l'offre et de la demande et — profit oblige — dans celle de la minimisation des coûts de production. Pas question de « subventionner » le producteur de la marchandise-force de travail...

2. En 1861, 89 % des Français vivaient dans leur département de naissance ; en 1936 cette proportion n'était encore que 74,5 % (cf. J.-C. Toutain).

3. Le S.T.M. en tant que sous-système de la gestion de la main-d'œuvre salariée « permet de répartir sur deux pôles (l'économie dominée et ses structures communautaires d'une part, et l'économie utilisatrice d'autre part) l'ensemble des coûts liés à la reconstitution et à l'entretien de cette force de travail » (in *Pourquoi l'immigration en France - critique des idées reçues en matière d'immigration*, p. 30).

4. Compensation potentielle en cas de plus vaste extension du S.T.M. Le cas échéant, chez De Wendel, la compensation se limitait aux coûts de fixation de la main-d'œuvre qualifiée française et de la « protection familiale » patronale assurant « sa » main-d'œuvre stable « de père en fils ». Rotation de Piémontais/fixation de Lorrains à De Wendel.

5. L'on connaît également une immigration d'ouvriers étrangers qualifiés et même très qualifiés (Anglais, Belges, mais principalement des Allemands) embauchés par les grandes sociétés, métallurgiques principalement. Cette immigration suit l'importation de technologie et les nouveaux investissements industriels. Ces ouvriers, pris dans la politique paternaliste patronale de fixation (logement familial) et mieux payés, ont une option d'intégration ouverte.

6. En 1980, est aboli le « livret ouvrier », formule primaire de contrôle de la mobilité, arme de guerre (du moins jusqu'en 1851) contre les « vagabonds », les « grosses têtes » et autres « gars à mater ».

7. Signalons également que la loi dite « Waldeck Rousseau », légalisant les pratiques et organisations syndicales reconnaît ces droits aux ouvriers français (obtenus en fait par les luttes passées) mais exclut les travailleurs étrangers (1884).

8. Certes, il y a des conditions pour que cette inégalité se reproduise. Nous avons souligné ailleurs que le travailleur immigré établit lui-même un rapport actif avec deux pôles économiques et que de cela dérive une intériorisation de sa condition.

9. Les analyses à partir de recensements (d'ailleurs systématiquement incapables de saisir la totalité de la population active étrangère) ou par solde migratoire, sont inadéquates à saisir ce phénomène.

10. C'est le sens du mot d'ordre « abolissons la frontière de l'intérieur » (cf. *Partis Pris*, décembre 1981).

11. Dans leur recherche (voir bibliographie), Annette Jobert et Michèle Tallard parlent d'ailleurs de « besoin de naturalisation » qui se fait jour dans certaines conditions et qui n'est pas lié à un processus de réelle intégration ou assimilation. Ceci renforce l'idée que celle-ci est plutôt un principe idéologique avec une fonction autre que celle de simple critère (arbitraire, de surcroît) pour juger des « habilitations » à « rentrer dans la nature française » (Sayad).

Selon la même recherche il y aurait *moins de la moitié* des enquêtés pour qui la naturalisation avait des raisons *autres* que familiales ou de rupture avec le pays d'origine (et retour non envisagé), donc moins de la moitié pour qui la naturalisation était, tendanciellement, conséquence d'une intégration achevée ou en cours.

12. A moins de parler en termes d'assimilation « présumée » (une fois passés par l'Ecole française, puissante machine à franciser... d'une certaine façon), ou en termes de « décharge de preuve ».

13. Nous disions ailleurs que la politique française d'immigration pourrait être résumée de la façon suivante : le père pour travailler, la mère pour avoir des gosses et les gosses pour devenir Français.

14. La plus grosse et la plus spectaculaire opération sur ce plan est sans doute le véritable hold-up (de surprise, malgré le principe éculé « les citoyens sont censés connaître la loi ») de 300 000 enfants algériens (art. 23 du Code de la nationalité de 1973, reprenant des dispositions prises en sourdine auparavant, mais qui tout de même concernait des enfants déjà nés). Cet article 23 d'ailleurs permet de rattraper des enfants à la *troisième* génération, dans le cas où ses parents, nés en France, n'ont pas opté pour la nationalité française. Leurs enfants n'auront pas, eux, le droit de répudier la nationalité française et seront donc *automatiquement* francisés à la naissance.

15. C'est également le cas pour les retours qui ne sont pas non plus saisis statistiquement, et leur calcul n'avait pas, jusqu'à il y a quelques années, intéressé les administrations concernées par les mouvements de main-d'œuvre. Or la méconnaissance des retours enlève la possibilité de connaître l'ensemble des flux, donc le taux de *rotation*, *élément central* des modèles du même nom, qui est aussi occulté.

Selon De Mauroy (I.N.S.E.E., Lyon), sur 6 millions d'entrées en France entre 1946 et 1979 (travailleurs et familles), entre 36 et 46 % sont retournés définitivement. Environ 3,5 millions sont restés définitivement.

16. De Mauroy, I.N.S.E.E. de Lyon (voir bibliographie).

BIBLIOGRAPHIE

- ARIES Ph., *Histoire des populations françaises*, Seuil, 1971.
BERTAUX D., *Destins personnels et structure de classe*, P.U.F., 1977.
CORDEIRO A., *Pourquoi l'immigration en France ? Critique des idées reçues en matière d'immigration*, préf. de R. Linhart, édition O.M.M. de Créteil, 1981.
DOLLOT J., *Les migrations humaines*, P.U.F., Que sais-je ?, 1^{re} édition 1946.
De GAUDEMAR J.-P., *La mobilisation générale*, Maspéro, coll. Champ urbain, 1979.
JOBERT A. et TALLARD M., *Les naturalisés : pluralité des processus de naturalisation dans la société française*, ministère du Travail, CREDOC, 1979.
LAUTIER B. et TORTAJADA R., *Ecole, force de travail et salariat*, P.U.G., 1978.
LEBON A., *Démographie, immigration, naturalisation*, Rapport à la Conférence nationale de démographie, 1980.
LEMARQUIS G., « Le mouvement ouvrier français et immigration » in : *Politique aujourd'hui*, mars-avril 1975, pp. 50-74.
De MAUROY H., « Immigration et naturalisation », in *Hommes et terres du Nord*, n° spécial 1981.

L'EFFET ANTÉE OU LES PARADOXES DE L'IDENTITE PERIODIQUE

Michel ORIOL

Depuis que s'est ouvert un débat sur le sort des communautés immigrées en Europe occidentale, c'est-à-dire surtout à partir des années soixante-dix, la question autour de laquelle se sont organisées les prises de position portait sur une alternative : combien d'immigrés, et lesquels, ne sont voués qu'à une immigration temporaire ? Combien et lesquels sont destinés à l'installation définitive au sein du pays de résidence et d'emploi ?

La question va tellement de soi qu'elle se pose d'abord en termes politiques et sociaux avant de se constituer en interrogation économique, sociologique et anthropologique. Lorsqu'on a fait venir ces milliers de travailleurs accompagnés ou suivis par leur famille, on n'a pratiquement pas prévu la crise. Ce sont donc pour l'essentiel, des préoccupations de production à court terme qui ont entièrement dominé les politiques d'immigration massive.

Du côté des travailleurs immigrés eux-mêmes, l'attitude la plus répandue était, au départ, de vivre l'exil comme une phase temporaire destinée à épargner suffisamment pour revenir ensuite au pays — souvent au village même de départ — doté de ce capital minimum dont on attendait qu'il résolve les problèmes affrontés quotidiennement jusque-là, dans une économie de subsistance.

Aussi la crise oblige-t-elle à improviser des politiques qui ne se réduisent pas à l'accueil mais qui, d'une part, visent à prévoir, organiser,

provoquer des retours, mais, d'autre part, tendent selon des incitations souvent gouvernées par des préjugés culturels, à fixer ceux que l'on pense dignes et capables d'intégration.

A ces données bien connues de la situation actuelle, il convient d'ajouter l'extrême difficulté d'une politique de réinsertion de la part des pays de départ que leur niveau relativement faible de développement économique a rendu particulièrement vulnérable aux effets de la récession.

Avec le temps qui passe et la crise qui se prolonge, il convient de reconnaître que la grande majorité des migrants venus eux-mêmes dans les années soixante, au début des années soixante-dix, et de leurs enfants, ne repartiront pas. Les raisons de cette situation sont aussi bien connues : c'est d'abord l'incapacité de les remplacer dans la plupart de leurs emplois ; mais c'est aussi l'impossibilité d'organiser des politiques de retour efficaces et acceptables (ce qui ne veut pas dire qu'à l'occasion, elles ne s'appliquent pas, malgré tout — et ce, souvent, sous forte contrainte). Enfin, il faut invoquer la situation culturelle des enfants de la deuxième génération qui sont fondamentalement socialisés par rapport à la société de résidence, à son appareil éducatif, à ses valeurs de consommation voire même à ses formes d'emploi. Pourtant, on se garde bien d'annoncer que les processus d'intégration de ces groupes, tels qu'on les a annoncés et organisés à partir de 1970, soient en voie d'être conduits à leur terme. On peut attribuer la prudence dont les Etats et les opinions publiques qu'ils contrôlent plus ou moins font preuve en la matière à des raisons qui tiennent avant tout aux pays culturellement et économiquement dominants, c'est-à-dire à la persistance d'une crise de l'emploi à laquelle se trouve lié un développement des attitudes racistes et de nombreuses formes de discrimination.

Jusqu'ici, même s'il faut introduire des nuances et des distinctions selon les pays de résidence et les groupes d'immigrés, l'accord est à peu près général sur les grandes lignes de ce constat à la fois clair et embarrassant : l'improbabilité du retour ne signifie pas la facilité de l'intégration. Mais le désaccord apparaît dès qu'il faut faire intervenir la référence au pays d'origine dont la description des processus en cours et la prévision des situations sociales et politiques qu'on va connaître dans les décennies à venir.

Pour beaucoup d'auteurs, nous nous trouvons en présence d'une variante d'un phénomène déjà connu en Amérique du Nord, qui est l'intégration lente, difficile, à une classe ouvrière hétérogène — cette hétérogénéité étant en un sens facilitée de façon machiavélique pour renforcer les divisions syndicales et politiques — de groupes venus à l'étranger qui doivent traverser une phase de transition où ils ne sont ni d'un bord ni de l'autre, où ils ne sont ni franchement intégrés, ni résolument décidés à rester fidèles à leurs racines. Si l'on en reste à cette première analyse, comme nous le montrerons plus loin, on est amené généralement à considérer le maintien des liens avec le pays

d'origine comme un phénomène de retard par rapport à un processus inévitable, et, donc, comme quelque chose de profondément négatif.

Mais on sera conduit à de toutes autres orientations si l'on souligne les conditions tout à fait nouvelles dans lesquelles se situent les relations internationales, non point seulement en termes de relations inter-étatiques, mais dans l'expérience vécue par les gens eux-mêmes. De ce point de vue, les migrations en Europe occidentale — si l'on excepte, et encore faudrait-il nuancer sur ce point, les groupes venus du continent indien et des Antilles — n'ont nullement arraché les communautés exilées à leurs racines de telle sorte que les relations suivies avec les pays d'origine soient devenues impossibles, inaccessibles ou exceptionnellement onéreuses. L'avion, la radio, le disque, le magnétophone, les moyens de communication de masse structurent un monde où les distances ne sont plus à calculer en kilomètres, comme il n'y a pas si longtemps, mais en heures de vol, voire même en proximité par rapport à une source possible de nouvelles, de musique, d'images, c'est-à-dire en terme de parcours urbains faciles et quotidiens.

En même temps, il faut bien voir que l'inégalité des relations internationales, dans le champ de l'économie et de la culture, n'est plus seulement l'objet des analyses spécialisées de théoriciens, mais devient un phénomène que des millions de gens peuvent désormais situer dans sa contingence historique. Qu'elle soit liée aux séquelles de la colonisation, ou aux formes du développement du capitalisme européen, elle marque à la fois objectivement et subjectivement la vie que mènent les familles d'origine étrangère récemment arrivées en Europe occidentale. De ce point de vue le maintien des relations avec le pays d'origine n'apparaît pas du tout à priori comme un phénomène négatif ; on est amené, au contraire, à considérer les communautés immigrées comme des acteurs sociaux portant concrètement témoignage des inégalités internationales. Rôle d'autant plus précieux que la crise induit actuellement un renouveau des idéologies nationalistes, y compris au sein des classes ouvrières et de leurs organisations.

L'importance et la signification du maintien des appartenances nationales et culturelles sont donc matière à débat. Un élément supplémentaire d'incertitude y intervient : les politiques des Etats, ceux du Sud comme ceux du Nord, pèseront beaucoup dans les choix des sujets, sans qu'on puisse aujourd'hui faire à leur propos des prévisions tant soit peu assurées. Elles peuvent même peser à l'encontre des sentiments éprouvés et des solidarités préservées. Il n'en est pas moins important de faire le point sur la façon dont les travailleurs étrangers et leurs familles vivent leurs appartenances.

Trop souvent, on ne considère le rapport des émigrés au pays d'origine que sous un aspect institutionnel, diplomatique. On souligne, par exemple, la tension qui existe entre leurs communautés et les appareils qui sont censés officiellement les représenter. Cela n'est pas sans importance. Mais l'avenir dépend peut-être de liens plus concrets, moins informels, qui continuent à exister entre les émigrés et le pays

d'où ils sont partis eux-mêmes, ou bien qu'ont quitté, une ou plusieurs générations plus tôt, leurs parents. Nous nous concentrerons ici sur un phénomène que sa banalité apparente a voué à des études souvent superficielles, qui est le retour périodique au pays d'origine. Nous nous efforcerons de décrire à travers un carnet d'observations de terrain quelques images qui laissent à penser qu'il ne s'agit pas là seulement de tourisme, mais aussi de beaucoup d'autres choses. Ce peut être, selon nous, l'occasion d'un véritable processus de ré-identification périodique. Ces phénomènes sont actuellement trop mal connus quantitativement et qualitativement pour étayer des perspectives sérieuses. Notre objectif sera donc simplement de soumettre quelques données, qui puissent inviter chercheurs et militants à ne point ignorer, ni sous-estimer un aspect du parcours de réidentification des communautés immigrées, qui a chance, dans les décennies à venir, de garder une grande importance, culturelle d'abord, mais sociale et économique aussi.

Lorsqu'on traite des retours périodiques des immigrés, on n'envisage en général que deux cas de figures. Ou bien il s'agit pour eux de maintenir les relations qui sont censées préparer le retour : dans ce cas, c'est un futur imaginaire qui se trouve provisoirement promu comme horizon trompeur d'une existence aliénée. Ou bien l'émigré — et surtout ses enfants — retourne au pays, en se comportant d'une façon de plus en plus analogue au touriste étranger. Il fuit sa propre famille dont les mœurs qu'il a acquises l'éloignent et dont la pression insistante le gêne ou l'inquiète. Il ne considère le patrimoine ancestral qu'avec l'œil du consommateur. Dans ce cas, le retour périodique porte la marque de la superficialité qui est, en un sens, le témoignage paradoxal de la profondeur d'une intégration à une société qui valorise de plus en plus les biens dont on puisse jouir dans une immédiateté sans profondeur historique ni humaine.

Ces deux modèles opposés ne sont pas sans fondements. Mais ils ne doivent pas masquer d'autres figures possibles du retour périodique, les cas où il constitue une occasion d'enrichir des ressources proprement symboliques, de redonner aux dimensions de l'identité un pouvoir de mobilisation que l'éloignement et la dispersion leur avaient fait perdre.

L'illusion du retour est un thème qui a été longuement traité dans la littérature nord-américaine. On sait que, si l'on excepte les réfugiés politiques, les groupes émigrés les plus récemment en Amérique du Nord, surtout ceux qui venaient de l'aire méditerranéenne, partaient communément avec la conviction, renforcée quelquefois par l'exemple éclatant de tel ou tel compatriote fortuné, qu'ils reviendraient bientôt assez riches pour rebâtir la maison familiale, doter les filles, acheter de nouvelles terres, ouvrir un commerce...

Italiens, Grecs, Portugais, Juifs orientaux, Turcs de diverses obédiences se sont ainsi engagés dans un processus d'intégration à reculons au sein de la société américaine, dont des auteurs récents ont souligné

les effets négatifs. En effet, on ne connaît guère d'exemple de véritable développement économique et social induit par l'argent envoyé au pays d'origine par les exilés. C'est que, à quelques exceptions près, le retour n'a été que la sanction de l'échec, comme en témoignent les statistiques qui corrélaient crises et retours. Cela signifie que seule l'intégration économique et sociale dissipait en la démentant l'illusion relative au caractère temporaire de l'exil. Il était donc exceptionnel d'arriver à la fois à réussir et à revenir. C'était le cas des retraites dorées plus ou moins associées à des rôles philanthropiques. En revanche, l'investissement au pays d'origine d'un émigré dont la condition socio-économique restait précaire en Amérique était du même coup marqué par une profonde irrationnalité en regard des exigences de l'économie moderne. L'ostentation conduisait à embellir de façon généralement dysfonctionnelle la maison, ou à la remplacer par une autre plus somptueuse. On encore, on multipliait des achats de terres, jouissant par là de plus de prestige, sans devenir pour autant un producteur efficace. Nulle transformation en profondeur des conditions de production du pays d'origine ne pouvait s'amorcer à partir de là. L'émigration ne faisait que renforcer le décalage entre les pays avancés et la société locale dont les structures et les références culturelles restaient en profondeur totalement étrangères à toute pratique de concurrence et de développement. La « chaîne migratoire » fonctionne, de ce point de vue, comme un cercle vicieux.

On sait aussi que l'absence d'organisation bien unifiée et idéologiquement cohérente de la classe ouvrière américaine a été expliquée par le fait que, même chez ceux qui ont fini par s'intégrer, ces références à une société rurale, à des valeurs familiales ou communautaires obscurcissaient les solidarités objectives dont dépendaient leur condition et leur niveau de vie.

Ces analyses retrouvent une actualité lorsqu'on observe les pratiques en cours dans les zones méditerranéennes d'émigration où, un peu partout, les pratiques de consommation ostentatoire, centrées chez les plus pauvres sur la seule voiture, chez les plus riches sur la maison et la propriété foncière, témoignent des préoccupations les plus apparentes des émigrés lorsqu'ils reviennent en congé une ou plusieurs fois par an. L'exemple le plus éclatant de cette « irrationnalité » est sans doute celui que fournissent les maisons construites dans les villages d'émigration portugais. Massives et lourdement décorées, elles jurent de façon criante — et criarde — avec les maisons voisines comme, plus généralement, avec des styles régionaux accordés, à partir d'une tradition lointaine, avec la nature des matériaux et le profil des sites. On sait aussi que beaucoup de ces maisons (et ceci frappe particulièrement dans le paysage yougoslave) restent indéfiniment en chantier au risque même de rester inachevées lorsque le retour s'avère définitivement illusoire ou que la crise diminue irrévocablement les ressources. Les analyses que développe Yan Moulié, dans l'ouvrage collectif sur « l'argent des immigrés », tendent à présenter la communauté portugaise en exil comme particulièrement typique de ces comportements

socio-économiques qu'on n'observait naguère qu'à l'occasion de migrations trans-océaniques. Moulié souligne que tout se passe comme si les pratiques de transfert d'argent observées au niveau des institutions bancaires et des caisses d'épargne traduisaient une volonté de la part de la communauté portugaise de ne pas s'installer une bonne fois franchement dans la condition ouvrière qui était dévolue à l'énorme majorité d'entre eux à partir du moment où ils ont quitté leur village pour la France, la Belgique, l'Allemagne ou la Suisse.

Si, maintenant l'on se tourne vers la deuxième génération, qui n'a plus de raisons culturelles aussi fortes de pratiquer cette ostentation, alors on voit, à l'occasion des retours périodiques, s'affirmer purement et simplement l'imitation du modèle fourni par la société dominante, c'est-à-dire la consommation touristique — qui commence déjà à influencer plus ou moins fortement leurs parents eux-mêmes. De ces attitudes, c'est encore le Portugal qui propose les exemples les plus frappants : au sein de villages d'émigration relativement peu importants, éloignés des centres urbains, pendant tout l'été, fonctionnent des discothèques devant lesquelles s'alignent des voitures immatriculées en France ou en Allemagne. Ce n'est plus du tout le lieu d'affirmer l'honneur et le pouvoir foncier, mais le rang social emblématisé par la B.M.W. et la Mercédès, et aussi par la familiarité avec le dernier style « disco ». Le succès de la discothèque est aussi lié à ce que les jeunes restés au pays viennent s'émanciper de leur famille, y échapper au contrôle social traditionnel. Il n'est pas exact, pour autant, qu'on puisse parler de l'invasion du Portugal par une « sous-culture » adolescente de type cosmopolite. En effet, dans la mesure où, au village, le contrôle sur la sexualité reste sévère et exigeant, la danse émancipatrice va comporter des contacts de corps à corps qui apparaîtraient à Paris, à Francfort ou à Bruxelles, un peu désuets — dans la mesure où, sans doute, on n'a plus besoin d'y recourir pour affirmer l'autonomie individuelle dans l'expression et l'usage de son corps. Le « disco » portugais apparaît ainsi comme l'équivalent fonctionnel de ce qu'ont été naguère dans les pays « plus avancés », le slow et le tango.

Peut-on, pour autant, parler de libération ? Le retour touristique apparaît non seulement comme illusoire, mais encore comme destructeur de rapports sociaux auxquels il ne substitue rien. La jeune fille séduite par l'émigré venu du Nord ne peut concevoir d'autres projets que d'essayer de partir à son tour, puisqu'elle ne trouve sur place ni les partenaires, ni les ressources pour prolonger les jeux estivaux. On semble donc arriver, ici, à la plus extrême aliénation. Le pays d'origine est regardé en fonction des normes d'autrui, et il ne garde d'intérêts pour les siens que par les modèles qu'il importe. Le territoire, dimension fondamentale de l'identité, devient simplement l'occasion de voyages rapides, où l'histoire n'est plus qu'une série de spectacles, l'occasion de prendre des photographies. Les gens qu'on y rencontre ne sont que les témoins d'une sorte d'exotisme figé qui ne donne aucune prise à l'échange.

Cette façon de réduire à la dimension touristique l'image du pays n'est pas exceptionnelle. Les rédactions que Giovanna Campani a recueillies auprès d'enfants italiens de la région parisienne, témoignent d'une perception de l'italianité que ne désavoueraient pas les organisateurs et pratiquants du Club Méditerranée. Et, les Etat eux-mêmes se prêtent avec complaisance à cette aliénation. Pédro Prista a ainsi analysé des films proposés aux associations d'émigrés par l'Institut d'émigration de Lisbonne, et montré comment certains d'entre eux réduisent tous les signifiants de l'identité à des signaux, que l'on puisse facilement acheter, échanger, transporter, à la façon des emblèmes simplistes qui meublent les boutiques de souvenirs.

On conçoit aussi que les pratiques de consommation provoquent une très forte tension entre les groupes d'émigrés en vacances et ceux qui sont restés au pays d'origine. En dépit de communes appartenances familiales, les sobriquets péjoratifs se multiplient. En particulier, ce n'est pas par hasard que dans toute l'Afrique du Nord, comme au Portugal, on baptise du nom de « Français » les émigrés en vacances, ceux-là mêmes qui, une fois de retour en France, reçoivent les appellations les plus injurieuses et les plus méprisantes, et sont traités comme indignes de l'assimilation. Bref, le retour périodique, lorsqu'il n'est pas simplement l'entretien des illusions, n'est au premier regard, que la manifestation de la dérision.

Cependant, comme nous l'avons souligné dans l'introduction, tous ces phénomènes ne constituent peut-être qu'une face des expériences de vacances des émigrés. Comme c'est souvent le cas lorsqu'il s'agit des phénomènes culturels, il est rare qu'un recueil un peu hâtif des données puisse atteindre à la fois rigueur et profondeur. Une anthropologie de la société moderne, sans pouvoir s'assigner les mêmes conditions de l'observation de terrain que l'anthropologie des sociétés traditionnelles, doit comporter néanmoins une familiarité suffisante avec les groupes étudiés, pour que l'interprétation que l'on donne de leurs conduites et de leurs expressions échappe à cette superficialité qui est la norme même de la modernité. La permanence de l'identité n'est rien d'autre en un sens que l'expression d'un attachement à certaines références comportant une profondeur historique. Or, celle-ci, insupportable à la mode, est inavouable, lorsqu'on se contente de recueillir des expressions ou de noter des pratiques dans l'instant immédiat. L'identité ne se découvre qu'à l'occasion de l'observation de communautés avec lesquelles on soit suffisamment familiarisé pour retrouver les connotations complexes de conduites apparemment stéréotypées.

Sans doute, la représentativité des groupes étudiés peut-elle alors toujours être mise en cause. Mais, tout le mérite des études récentes de l'identité est de montrer que les occasions d'éprouver sa spécificité répondent elles-mêmes à des conditions qui sont très générales, tout en n'étant pas nécessairement de l'ordre des régularités quotidiennes.

Les temps forts de la vie collective ont été jusqu'à une époque récente trop négligés dans les doctrines de la modernité.

Nous représenterons donc deux sortes d'observations, effectuées notamment au cours de l'été 1982, les unes portant sur un parcours jalonné d'emblèmes nationaux, que suivent beaucoup de ces « touristes » très particuliers que sont les émigrés ; en second lieu, nous décrirons une corrida de village, et nous verrons comment les manifestations festives peuvent fournir une autre modalité de revitalisation des appartenances axée sur l'exaltation de la collectivité locale.

Des milliers et des milliers de voitures, immatriculées en France, en Allemagne, en Belgique, en Suisse, suivent chaque été une route bien déterminée qui les conduit de Lisbonne à Coimbra en passant par Fatima. Il s'agit bien sûr d'un phénomène ambigu : ne pas rester au village, c'est, comme nous l'avons déjà relevé, une certaine façon de fuir la parenté, et ses réseaux trop denses. Mais, en même temps, ce parcours très spécifique renvoie à une façon d'assumer l'identité portugaise et non pas du tout à sa dénégation. Nous insisterons surtout sur la dernière étape : Coimbra. Lisbonne demeure, pour sa part, une ville dont le passé monumental s'affiche avec une évidence exceptionnelle. Il est probable que l'expérience renouvelée d'une visite à la capitale importe plus par les retrouvailles d'un passé symbolique que par le contact d'un présent politique, qui ne suscite souvent qu'indifférence ou déception. Mais il est difficile d'y suivre le parcours de l'exilé, hôte ambigu indifférenciable à la fois de l'ensemble des touristes et des habitants de la ville. Le passage par Fatima présente déjà beaucoup plus de spécificités. Mais il n'est pas aisé d'y dégager ce qui relève d'une identité nationale et culturelle d'une part, et d'autre part de la simple religiosité populaire. Rappelons néanmoins que la promotion de Fatima été délibérément renforcée par la politique du gouvernement de Salazar, qui voulait effacer le prestige des lieux épars de pèlerinage populaire. Fatima n'est pas seulement une vitrine du catholicisme, au sens étymologique du mot, ouverte au monde entier comme Lourdes ou Lisieux. C'est aussi un instrument de nationalisation de la culture populaire. En même temps, les investissements touristiques y sont florissants. Comme toute expression universaliste d'une identité nationale, les rites de Fatima ne sont pas d'une interprétation aisée, sauf peut-être dans leurs expressions marginales. On renverra ici aux analyses que Maurizio Catani a présentées de la visite massive d'immigrés venus recevoir la bénédiction chez le padre Ze — qui souvent la demandent pour leur voiture, plus que pour eux-mêmes.

Mais c'est à Coimbra qu'on retrouve avec le plus de clarté l'expérience d'un lieu où l'émigré ne peut aller que pour la raison délibérée de revitaliser, en lui, dans sa famille, surtout chez ses enfants, une identité historiquement constituée. Il s'agit de cet ensemble surprenant de monuments réduits à une taille lilliputienne, situé à l'entrée de Coimbra, sur la route de Lisbonne, devant lequel s'agglomèrent tout l'été des centaines de voitures immatriculées à l'étranger : *o Portugal*

dos pequeninos. C'est un lieu où, à l'encouragement de Salazar, dans les années trente, on a rassemblé en miniature, un ensemble de monuments prestigieux qui sont destinés à donner à des enfants l'occasion d'intérioriser l'histoire de leur pays. Précisons toutefois qu'à l'entrée, on trouve quelques pavillons où sont rassemblés des images, des photos, des objets venus d'Afrique et de Macao. Mais, visiblement, ces salles, où dans un bric-à-brac surprenant, sont regroupés des objets de grande valeur et de la camelote dérisoire ne sont pas l'objet d'une grande ferveur. En témoigne le fait que les cartes postales qu'on trouve au kiosque central ne reproduisent aucun de ces bâtiments ni aucun des objets qui s'y trouvent. C'est donc un peu plus loin qu'on se trouve en présence de ce que viennent vraiment chercher ces visiteurs, tous groupés en famille. Il y a là la tour de Belem, le Château de Sintra, le monastère de San Hyéronimos... Ravis par cet univers réduit à leur mesure, les enfants courent d'un bâtiment à l'autre, en effectuant l'équivalent de ce que serait pour un petit Français un parcours qui rassemblerait Versailles, les châteaux de la Loire, la cathédrale de Strasbourg et le Palais des Papes. Ensuite, tout au fond on retrouve une certaine allégorie de la modernité, avec la présentation de l'avion sur lequel a été effectué le premier vol transatlantique, par des pilotes portugais entre l'Afrique et le Brésil en passant par les Açores.

Le pouvoir d'attraction qu'exerce aujourd'hui cette exposition ne peut manquer de surprendre, surtout si l'on observe en même temps que les admirables monuments de la ville ancienne, tout proches, n'attirent pratiquement pas le public du *Portugal dos pequeninos*. Ce lieu a été conçu à partir d'une idéologie bien précise, celle de l'*Estado novo*, et il était destiné à promouvoir dans le peuple l'idée d'une vocation impériale et coloniale. Il est tout à fait visible que ce dessein, en tant que tel, ne signifie plus rien pour le visiteur venu de France ou d'Allemagne. Comme nous l'avons souligné, seul le Portugal historique, celui de l'Âge d'or attire vraiment les visiteurs. C'est devant ses monuments en réduction que l'on se fait photographier — même l'avion n'est pas l'objet d'un intérêt particulier. Il y a donc là une expérience d'un processus méconnu, dans la dialectique entre l'identité symbolique — j'entends par là celle qui n'est pas directement manipulable par des appareils — et l'identité instituée. Lorsqu'on a essayé de promouvoir un nationalisme paternaliste revendiquant dans l'histoire portugaise ce qui pouvait justifier le maintien à grands frais pour un pays en stagnation économique d'un empire colonial désuet, l'écho dans le peuple a été, en fin de compte, assez réduit. C'est que l'attachement à la communauté étroitement locale, la *fréguesia*, restait constitutif de l'horizon quotidien de référence. On était membre du village avant d'être de sa région ou du Portugal. Et l'on sait que la guerre coloniale, même si elle n'a pas fait l'objet d'une véritable opposition de type révolutionnaire en milieu paysan était quand même vivement décriée. C'est souvent pour la fuir qu'on émigrerait. Or, une fois la référence fascisante dépassée par la « Révolution des œillets », le Portugais en exil se découvre comme tel,

aussi bien par la façon dont on s'adresse à lui, que du fait du brassage progressif des communautés immigrées. Il cesse d'appartenir d'abord au village, pour se réclamer d'un pays étatisé depuis longtemps. C'est à ce moment-là que, paradoxalement, les emblèmes salazaristes trouvent une diffusion et une actualité que, lors de la manipulation machiavélienne initiale, ils n'avaient jamais pu atteindre. Ce processus, que manifeste éloquentement le *Portugal dos pequeninos*, se retrouve aussi bien dans la façon dont toute une série de signifiants de l'identité, institutionnalisés délibérément dans les années trente, sont maintenant repris et assumés par la diaspora portugaise, tels le coq de Barcelos et les danses folkloriques — en particulier celles du Minho promues au rang paradoxal de danses nationales...

On peut, en même temps, saisir à travers ces exemples, ce qui distingue une expression d'identité d'une idéologie politique. Ici se différencient presque expérimentalement le projet intentionnel de l'appareil et la façon dont les sujets dominés se réapproprient les significations qui les concernent. Beaucoup trop d'intellectuels croient en effet que c'est une dose de salazarisme que les émigrés viennent prendre à Coimbra. Selon nous, il s'agit simplement pour eux de proposer aux enfants dans un parcours à leur portée, à partir de signifiants commodément rassemblés, de se reconnaître comme Portugais, quel que soit leur sort à venir, de les inviter à s'assumer comme tels, quel que soit aussi leur destin économique, politique et civique.

C'est un tout autre mode d'identification que l'on rencontre dans des villages du Nord-Est, lorsque la communauté organise la corrida du village, celle-là même qu'on appelle « corrida à la portugaise » de l'autre côté de la frontière et qu'ici on désigne communément comme « la corrida espagnole ». Cette circulation des signifiants montre bien que l'identité qu'on va retrouver ici est autrement située qu'à Coimbra elle est proprement locale. Encore cette expression est-elle en un sens impropre, car la longue expérience d'échanges informels avec l'Espagne, notamment dans la contrebande, a préparé depuis longtemps la capacité de la communauté rurale à franchir les frontières, à effectuer le *salto* et à se déplacer d'une façon indifférente aux limites officielles imposées par les administrations. Aussi parlerons-nous ici plutôt d'« identité symbolique » que d'« identité instituée ».

Le temps fort de la fête du village est une corrida. Rien à voir avec celles qu'on a transformées en spectacle de vedettes pour les foules urbaines et les touristes, dans les grandes villes d'Espagne et du Portugal. Ici, il s'agit d'abord de réjouissances que le village s'offre à lui-même, non sans beaucoup de dépenses. Il faut faire venir les taureaux d'Espagne à grands frais. Un villageois nous a cité un chiffre équivalent à plusieurs centaines de milliers de francs — il va sans dire que la contribution des émigrés est nécessaire pour rassembler une telle somme.

De façon très classique, la fête commence par un certain nombre de rituels de présentation. Un groupe de jeunes, précédés d'un tambou-

rinaire et d'un joueur d'accordéon, fait le tour du village en portant de grandes hampes décorées de fleurs de papier. La ritualité de ce parcours est frappante puisque pratiquement tout le village attend sur la place centrale. Selon des traditions répandues dans la péninsule ibérique, elle a été barrée par des charrettes, sur lesquelles on a monté des échafaudages pour que chacun puisse être à l'aise. Chaque groupe de familles important a contribué à ces préparatifs. Ils excluent toute formule d'entrée payante : chacun vient et s'installe comme il l'entend, côtoie ses voisins ; on échange beaucoup de quolibets pendant la longue attente nécessaire au rassemblement de tous. Finalement, les jeunes entrent dans l'enceinte et se placent devant un vieux du village qui, sans cérémonie, s'assoie jambes pendantes, sur une charrette qui les domine. Ils sont censés lui demander l'autorisation d'utiliser cette place pour la cérémonie qu'ils vont prendre en charge. La réponse du vieux qui, semble-t-il, a été choisi parce que, bon buveur, il est aussi beau parleur, est émaillée de plaisanteries et saluée d'acclamations.

Jusque-là, ce sont les résidents et non les émigrés qui tiennent les affaires en main, qui président à la cérémonie et veillent à la bonne organisation.

Tout va changer lorsqu'on verra sortir le premier taureau. On a choisi le plus vigoureux, le plus dangereux. Par qui en effet, est-il accueilli ? Par un peu plus de trente jeunes qui se sont déplacés dans l'arène pour porter un énorme trident bâti avec de grosses poutres et qu'on appelle le *furçao*. La poutre transversale qui doit faire face au taureau, les poutres latérales, la poutre centrale qui permet de diriger la manœuvre, toutes sont portées par des jeunes, épaule contre épaule. Un tel dispositif symbolise éminemment l'unité du village. Or, les signifiants de l'émigration s'y affichent d'emblée avec une sorte d'évidence naturelle. Un jeune porte une casquette « Peugeot », d'autres arborent des tee-shirts destinés à la publicité de commerces de la région parisienne... Mais tous sont encadrés par les adultes du village qui veillent à éviter que les choses ne tournent mal, dans ce qui ressemble fort à un rituel d'initiation des adolescents (c'est un groupe où, en gros, les âges s'étagent de douze à dix-huit ans).

Dès que le taureau sort, il est tout à fait frappant d'observer la très grande maîtrise avec laquelle tous ces jeunes manœuvrent le *furçao*, de façon à faire face constamment au taureau, en coordonnant rigoureusement leurs mouvements. Le scénario prévu veut d'ailleurs que, au bout de quelques minutes, le taureau se dégoûte d'affronter cette poutre trop rigide portée par ces garçons trop provoquants. A ce moment, il se tourne vers les barrières derrière lesquelles les adultes dissimulés essayent d'attraper qui l'oreille, qui la queue, ou encore de porter un coup de bâton de telle sorte que l'épuisement du taureau au bout de vingt minutes est la marque d'une victoire collective célébrée sans musique, sans faste, mais avec beaucoup de joie. On le fait alors sortir de l'arène, où d'autres bêtes, moins vigoureuses, vont lui succéder. Et les défis que leur portent alors les jeunes, désormais débandés,

sont analogues à ceux qu'on voit dans les courses de vachettes du Midi français : il s'agit de combiner la course des uns et des autres au plus près du taureau pour, sans arrêt, détourner sa réaction, le désorienter, le fatiguer, le rapprocher des barrières où, bien à l'abri des palissades, les hommes du village l'attendent pour recommencer ces rituels d'épuisement et de dérision.

Il est tout à fait remarquable que, dans cette série de prouesses proposées aux jeunes, celui qui s'illustrait le plus, sous les regards admiratifs des filles groupées sur le toit d'une maison contiguë à l'arène, en s'exerçant à des *paseos* que n'aurait pas désavoué un apprenti torero de bonne école, c'était précisément le porteur de la casquette « Peugeot », donnant, à l'occasion, à ses camarades, ses consignes en français avec l'accent de la banlieue parisienne.

On était alors dans une situation absolument opposée à celle du touriste, celle d'une participation très intense au rituel le plus collectif qui soit. Cette reproduction d'une cérémonie ancrée dans une histoire très ancienne n'est guère susceptible à terme d'être transformée en spectacle. Toute son organisation centrée sur le village même se prête malaisément à commercialisation. Sans doute est-il probable que notre héros se retrouvait à la discothèque le soir et reprenait là des comportements de banlieusard parisien. Cela ne pouvait suffire à effacer ces temps forts d'une réidentification vécue au cœur d'une communauté. Nous reviendrons plus loin sur la signification d'un tel dualisme dans l'organisation de l'histoire personnelle. Soulignons simplement qu'on ne voit pas pourquoi il s'agirait d'une structure pathologique et précaire.

Mais il convient d'abord de resituer nos données par rapport à une élaboration plus théorique de la notion d'identité. Ce que l'on appelle, selon nous, les « critères de l'appartenance nationale » sont en fait des signifiants susceptibles d'être repris dans des stratégies d'expression et d'opposition très diverses. Le territoire, l'histoire ou la culture partagée, la langue, l'intérêt commun ne sont pas invoqués uniquement pour légitimer la distinction des Etats-nations et susciter les loyautés que chacun d'entre eux attend de ses sujets. L'identité locale en fait aussi bien usage, et c'est la raison même pour laquelle on peut la vivre comme un équivalent métaphorique de l'appartenance à des groupes étendus. C'est en ce sens que nous tendrons à interpréter les rites de la fête villageoise.

Mais cela ne signifie nullement que nous l'interpréterons selon les clichés attendus des « racines retrouvées », du « retour aux sources »... Parce que l'identité se signifie, elle est toujours reprise dans la dialectique ambiguë des besoins d'expression subjective et de l'institutionnalisation des signes. Aussi, la description des rituels de Coimbra est-elle complémentaire de celle de la corrida, en nous rappelant que le « retour » à l'identité n'est en rien la résurrection d'une spontanéité retrouvée,

mais s'effectue bel et bien dans la pure actualité d'un parcours plus ou moins balisé par les signifiants officiels.

Revenons donc d'abord à la corrida. S'il est vrai que l'institutionnalisation y est assez peu marquée pour qu'on y côtoie constamment la parodie, il n'en demeure pas moins que le village la structure assez fortement pour qu'on ne se méprenne pas sur la signification communautaire de son déroulement. En fermant l'espace central, enceint par des charrettes, il instaure d'abord le territoire comme signifiant essentiel. Tout se passe comme si le lieu festif, constitué par un acte de clôture, venait totaliser toutes les dimensions par lesquelles se pose l'appartenance commune : la langue — par quoi les jeunes demandent aux aînés de les reconnaître comme leurs successeurs légitimes ; la culture populaire, bien sûr, depuis le défilé en musique jusqu'au savoir-faire tauromachique ; la mentalité, avec l'affirmation d'une certaine spécificité dans le sens du courage et de l'honneur ; l'intérêt commun, car il a fallu compter sur les contributions généreuses de plus d'un participant. Les signifiants absents ou peu marqués sont précisément ceux sur quoi *o Portugal dos pequeninos* met l'accent : l'histoire partagée, la culture savante — qui sont généralement situées plutôt du côté du pôle institutionnel de l'identité, parce qu'elles sont davantage médiatisées — et donc manipulables — par ce qu'Althusser appelait « les appareils idéologiques d'Etat ». Ajoutons aussi à ces lacunes la référence à l'histoire à faire en commun, ce que Renan appelait « la volonté de vivre ensemble ». C'est sans doute que la fête ne suffit pas à surmonter radicalement la divergence objective des destins, une fois les participants redistribués en-deçà et au-delà des frontières. Mais c'est aussi qu'elle ne rend pas pleinement lisibles tous les projets de retour ou d'investissement au pays que l'identité maintenue permet de concevoir.

Quoiqu'il en soit, le territoire de la fête retrouvée est porteur d'un sens trop riche pour qu'on le confonde avec l'espace des trajets touristiques. Le paradoxe est ici que c'est l'Institut de l'émigration à Lisbonne qui propose, dans les documents ou les films qu'il envoie aux associations, des images et des textes sans autres connotations que celles que peut déchiffrer et retenir l'étranger : idéalisation d'une société rurale archaïque, réduction de la culture populaire à l'artisanat, et de la culture savante aux monuments « photographiables », invitation au survol de paysages disparates. Cette méconnaissance de la dimension proprement symbolique des ressources de l'identité vient sans doute d'un calcul hâtif : le retour doit faire rentrer des devises, et, donc, se situer dans la même rubrique que le tourisme. Il est heureux pour les comptes à moyen terme du Portugal, que l'émigré ne regarde pas communément les paysages qu'il retrouve avec une si courte vue.

Nous l'avons montré, en revanche, à Coimbra, adhérant paradoxalement à une autre proposition de l'Etat portugais : la réduction idéologique de l'histoire commune aux traces monumentales du passé impérial. Il y aurait contradiction avec l'expression festive de l'appartenance si celle-ci se définissait ou bien par le statut institué ou bien par la

spontanéité radicale. Mais nous avons vu qu'il n'en est rien : « l'institué » et le « spontané » sont les deux pôles d'une identité, qui ne sont en rien mutuellement exclusifs. Sans institutionnalisation, la spontanéité ne s'inscrirait pas durablement — aussi la fête répète-t-elle des rituels ; sans spontanéité, l'institution ne susciterait ni participation ni loyauté.

C'est précisément le paradoxe majeur du *Portugal dos pequeninos* que de prendre un sens foncièrement distinct de celui que dictait l'idéologie de ses créateurs. Ils avaient pensé que le signifiant « culture savante » pouvait servir de vecteur à l'idéalisation de l'histoire partagée et, par là même d'une histoire à faire en commun, dans la continuité d'une tradition impériale. Débarrassé de ses connotations coloniales, l'espace réduit qu'on propose aux enfants — et les adultes y prennent visiblement plaisir avec eux — ne garde pas grand chose aux yeux des visiteurs, du sens objectivé au départ. Ceux-ci viennent rechercher, dans cette conjonction spectaculaire de la culture savante et de l'histoire, de quoi maintenir la fierté, individuelle ou collective, d'une appartenance dont l'environnement étranger méconnaît les ressources. Il n'est pas dit qu'ils y puisent la loyauté à l'égard de l'Etat.

A la manière du géant Antée qui reprenait force au moindre contact avec Ge, la Terre-Mère, la communauté portugaise revitalise son appartenance à l'occasion de séjours même brefs sur le territoire des ancêtres. Mais quelle appartenance ? Sûrement pas simplement l'identification à la communauté villageoise. De la patrie, au sens étroit, le territoire des pères, la *frégesia* où se retrouvent les lignages, à la « lusitanité » globale, il y a désormais un lien d'inclusion qui relève de l'évidence. Mais, en même temps, les ressources symboliques que mobilise cette réidentification échappent au contrôle de l'Etat — comme des appareils religieux et politiques. De là, cette structure paradoxale qui se manifeste dans les échanges entre émigrés et résidents : il s'y combine une loyauté diffuse à l'égard de la communauté, étroite ou large, avec une déloyauté occasionnelle ou systématique à l'égard de l'Etat. En outre le Portugais en vacances peut aussi témoigner de la dualité de ses allégeances, acceptées à la fois envers la lusitanité et envers le pays de résidence.

Nous avons déjà rappelé comment la contrebande a tracé les chemins du *salto*. Il nous est difficile — pour des raisons déontologiques — de faire état des échanges illégaux, des trafics clandestins dont le retour des émigrés multiplie les occasions — et qui ne sont pas sans rendre compte d'un contraste entre le marasme de la macro-économie portugaise et le dynamisme de beaucoup de ses collectivités locales du Nord et du Nord-Est. Ce développement récent d'une économie informelle enracinée dans les traditions populaires présuppose des conditions culturelles bien précises : à la fois une solide identification au partenaire du contrat — car il n'y a pas ici de recours juridique — et une profonde défiance à l'égard des institutions qui font les lois au nom de la communauté. Même enrichis par l'émigration, beaucoup d'émigrés conservent par là les ruses traditionnelles du milieu rural soumis à la domination de la ville et de l'Etat. Mais, ici encore, la décision d'appartenance

ne tranche pas avec netteté entre la communauté informelle et l'institution. Les chiffres officiels des transferts de fonds sont tout de même là pour rappeler que l'informel reste en relation dialectique avec la pratique instituée, ici représentée par les banques et les caisses d'épargne.

De même, rien ne permet de concevoir que les décisions d'appartenance s'achèment vers des dichotomies sans nuances ni médiations, entre pays d'origine et pays de résidence. Sans doute le choix de citoyenneté tend-il aujourd'hui à l'univocité. Mais beaucoup de membres de la deuxième génération, garçons ou filles, assurent que le choix d'être Français officiellement ne les empêchera pas de se sentir Portugais au fond d'eux-mêmes, et de concevoir en conséquence la pratique de leur langue et l'éducation de leurs enfants. Ainsi peut-on s'attendre, avec l'élargissement de la C.E.E., à des revendications de double citoyenneté — déjà affirmées dans le réseau associatif italien — pour institutionnaliser ces loyautés doubles.

Il convient néanmoins d'avancer avec prudence ces vues prospectives. Car, d'un côté, on voit que le retour périodique suffit à revitaliser fortement le sens de l'identité. Tout se passe alors comme si la rupture de la « chaîne » migratoire au sens précis du terme, n'empêchait pas que circulent des notions communes portées par un réseau de signifiants et un tissu de rencontres, une « concaténation » de l'appartenance. Mais, d'autre part, cette vie symbolique ne suffira pas, à elle seule, à maintenir les pratiques socio-économiques sans lesquelles l'appartenance devient formelle : habiter les maisons qu'on a fait construire, investir au village ou dans la région, garder à l'esprit l'éventualité, même lointaine et douteuse d'un retour au pays d'origine. L'espoir ou la désillusion politique — comme l'après 74 l'a bien démontré — la vitalité du réseau associatif, le maintien de la langue, le développement d'un pluralisme culturel dans les loisirs de masse, toutes ces variables s'ajouteront aux données économiques pour définir le champ, encore imprévisible, où devront s'effectuer les décisions d'appartenance.

Mais, les modèles qui postulent que la rationalité économique gouverne, en fin de compte, ces choix ont sûrement besoin d'être raturés.

Peut-être, comme l'atteste le rôle de la fête, est-ce la recherche profonde d'une certaine imprévisibilité qui joue, entre autres, en faveur du maintien des appartenances à des communautés dominées et décriées. L'identité participerait alors d'une protestation contre la réduction à « l'unidimensionnel » de la définition des hommes. Elle attesterait que, même dominé et parfois à cause même de cette domination, l'homme peut trouver encore des ressources symboliques d'ordre collectif, pour résister à la gestion systématisée des Etats modernes.

IDERIC, Nice, avril 1983.

BIBLIOGRAPHIE

- CATANI M., A propos de la magie et de ses langages : insérer l'expérience dans la continuité d'une totalité symbolique au-delà du cas de la migration, in *La Magie et ses langages*. Jones-Davies M., ed. Lille, Presses Universitaires, 1980.
- MOULIE Y., Les Portugais, in *L'argent des immigrés*, sous la direction de J.-P. Garson et G. Tapinos, Paris, Cahier de l'INED, n° 94, Paris, P.U.F.
- PRISTA P., *L'image du Portugal dans le cinéma pour les émigrés*, Analyse de contenu de trois films de circuit de cinéma de l'Institut de Apoio a Emigração et Comunidades Portugueses, Fondation Européenne de la Science et ATP CNRS 054, Nice, 1983.
- ROSEMBLUM G., *Immigrant workers. Their impact on American Labor radicalism*, New-York, Basic Books, 1973.

LES TSIGANES OU L'IDENTITE SANS FRONTIERES

Jean-Pierre ZIROTTI

Ce n'est pas le moindre des paradoxes que d'appeler « Tsiganes » des groupes qui, eux-mêmes, ne se nomment pas ainsi. Ils se définissent, en Europe occidentale, comme Rom, Manouches/Sinti, Gitans. Ceux-ci et les unités sociales qui les constituent affirment chacun une spécificité bien marquée ; il n'en demeure pas moins que par le recours au terme *gadje* pour désigner ceux qui n'appartiennent à aucun des groupes, ils semblent se reconnaître une identité commune même si elle ne s'exprime que sous forme d'opposition. Les dialectes dans lesquels s'est diversifiée une langue qui fut commune ne comptent pas d'expression qui décrive l'ensemble des groupes.

Selon Vaux de Foletier (1970), ils se seraient désignés comme Rom ou Manouches, termes d'origine indienne (et très précisément dérivé du sanskrit pour *manus*) qui signifient : « homme libre ». Aujourd'hui ne se désignent ainsi que deux des groupes présents en Europe.

Parmi les nombreuses appellations dont ils furent l'objet, Tsiganes s'est imposé en français pour désigner aujourd'hui l'ensemble de ces populations.

« /le nom était celui/ d'une ancienne secte hérétique, venue d'Asie mineure en Grèce, les Atsinganes, dont subsistait, lorsque les Tsiganes apparurent en terre byzantine, la réputation de magiciens et de devins. C'était en grec médiéval *Athinganos* ; la prononciation populaire était *Atsinganos* ou *Atsinkanos*. De là proviennent les vocables : (...) *Ziguener* en allemand et en néer-

landais, *Zigenar* en suédois, Cingre, Cingar ou Cingan an ancien français, *Tsigane* en français moderne (...), *Zingaro* en italien, *Cigano* en portugais (...) » (Vaux de Foletier, *op. cit.*, p. 15).

Gypsies en anglais, *Gitanos* en espagnol (qui a donné Gitan en français mais avec une extension limitée à l'un des groupes) proviennent par dérivation du grec *Gyphoi* ou *Aigyptiaki* : Egyptiens. On a longtemps cru les Tsiganes originaires d'Egypte, ainsi, en France du XV^e siècle au XVII^e furent-ils appelés Egyptiens.

Au-delà de ces communes désignations produites « de l'extérieur » et sur des bases erronées qui témoignent de la méconnaissance dont ils furent toujours l'objet, il n'est pas aisé de définir ces populations et par là de définir les limites de l'appartenance à ces groupes. La mosaïque de groupes et sous-groupes ainsi désignés, les diversités linguistiques et culturelles qui singularisent chacun d'eux, sont autant d'entraves à une définition énumérative des traits par lesquels on tenterait de les qualifier et révèlent le manque de pertinence d'une telle démarche.

Cette identité minimale, qui s'appuie sur un principe d'exclusion entre un « nous » qui rassemble ces groupes et les « autres » : les *gadje*, n'est pas sans définir un cas complexe et difficile pour l'anthropologie. Comment ces groupes qui ne semblent avoir aucune institution en commun, que n'unissent ni la référence à un territoire, ni la référence à une religion, qui ont perdu l'usage d'une langue commune et le souvenir de leur passé ont-ils pu, en dépit de dix siècles de migration et de domination, maintenir ces deux principaux niveaux d'identité qu'expriment et l'appartenance aux groupes (Rom, Manouche, Gitan) et l'appartenance à cette entité qui les rassemble face aux « autres » ?

L'extrême diversité qui, aujourd'hui, caractérise les pratiques culturelles de ces groupes peut conduire à douter du bien-fondé de l'usage d'une dénomination générique. On pourrait même se demander si l'identité que signifie Tsiganes ou *Gypsies* n'est pas un artefact produit par une catégorisation pseudo-savante qui, élaborée à partir de l'origine commune de ces groupes, n'a pas pris en compte l'éclatement et la diversification de la population originelle.

De nombreux « tsiganologues » s'accordent pour reconnaître cette même origine (Bloch, 1969 ; Block, 1936 ; Clebert, 1961 ; Liégeois, 1971 ; Popp Serboianu, 1930 ; Vaux de Foletier, 1970). La population souche aurait quitté le Nord-Ouest de l'Inde au X^e siècle, pour, après un long séjour en Grèce, se disperser progressivement, plus au gré des contraintes que de ses choix, en Asie, en Europe, en Afrique du Nord, sur le continent américain.

Les linguistes (Calvet, 1981 ; Popp Serboianu, 1930), en révélant que le sanskrit est l'origine commune de tous les dialectes tsiganes et en établissant leur parenté avec les langues contemporaines de l'Inde du Nord (le hindi, le panjabi, etc.), ont largement renforcé la thèse de l'unicité de ces groupes, à l'origine. Leur apport a été décisif tant, on peut l'admettre, au cours des siècles et des errances, les transformations

culturelles furent nombreuses et variées, tant, aujourd'hui, ces groupes sont traversés de différences importantes.

Même dans le cadre restreint de la seule référence aux groupes présents en France, leur diversité reste grande. Rom, Manouches/Sinti, Gitans (ou Kalé) constituent les groupes de base de cette population. Ils se divisent en sous-groupes : les Rom se distinguent en *Kalderash* (chaudronniers)¹, *Lovara* (maquignons)¹, *Curara* (fabricants de tamis)¹, etc., les Gitans en Catalans et Andalous, les Sinti/Manouches en *Valstiké Manus* (Manouches français)², *Gatskene Manus* (Manouches allemands)², *Piemontesi* (Piémontais)² (Liégeois, 1971). Les sous-groupes connaissent des divisions internes opérées selon différents modes : il peut s'agir des lignages (*vitsa*) et des groupements de lignages (*nacija*) chez les Rom (Liégeois, 1976), mais aussi pour eux comme pour les autres groupes et sous-groupes, et à l'intersection même des uns comme des autres, la référence à des traits communs — le partage d'un même espace pour les Tsiganes sédentarisés ou le partage d'une même activité — peut organiser une unité sociale pertinente en lui donnant les moyens de se définir. Tout se passe comme si un même processus de différenciation opérait des plus grandes aux plus petites unités sociales. Ainsi, selon P. Williams (1981), il importe peu que les référents techniques (noms de métiers) ou géographiques dont les différents groupes ou sous-groupes font usage pour se définir soient encore ou non fondés : leur fonction serait de permettre à un groupe partageant certaines caractéristiques de s'affirmer.

Il semblerait donc que l'identité des individus appartenant à ces populations s'organise, au principal, autour des unités sociales, groupes et sous-groupes, évoquées ci-dessus. Il reste à dégager les principes qui règlent les sentiments d'appartenance en s'interrogeant tout d'abord sur la relation culture/identité.

Qu'en est-il de l'unité culturelle de ces groupes à laquelle la thèse de l'origine commune et le terme générique « Tsigane » font référence ?

Au plan de la langue, à partir d'un parler commun, au fil de leurs parcours différents les groupes ont, par emprunts et interférences, produit des dialectes nombreux et différenciés (Heinschink, Kenrick, Valet, Meszaros, Reinhard, 1978).

Dans certaines situations, le dialecte a cédé la place à ce que Calvet (1981) appelle un argot (seule une partie du vocabulaire a été conservée ; la grammaire adoptée est celle de la langue du pays de résidence). Ainsi en est-il du *calo* (dialecte des Gitans) en Espagne ou de l'*anglo-romani* en Angleterre.

En France (Calvet, *op. cit.*), certains groupes manouches, qui ont perdu l'usage de leur dialecte ou qui se sont alliés à des nomades non tsiganes, pratiquent un argot — le « voyageur » — dont la grammaire est française et une partie du vocabulaire d'origine manouche.

Si la majorité des nomades sont Tsiganes, de nombreux Tsiganes sont sédentarisés. Les situations de contact permanents ainsi créées ont conduit à la structuration de groupes nouveaux par la communauté de

résidence et d'activité et par les inter-mariages entre Rom, Sinti/Manouches, Gitans et parfois même non-Tsiganes.

Les activités professionnelles révèlent aussi une certaine souplesse. Quand bien même ils se définissent toujours comme *Kalderash* (chaudronniers) nombre de ces Rom se sont, par exemple, reconvertis dans la vente de tapis ; des Sinti ou Manouches spécialisés, un temps, dans la vannerie sont soldeurs sur les marchés, ferrailleurs, etc. Un point cependant reste stable, même si quelques Rom, Sinti et Gitans connaissent la condition de salarié, l'essentiel des activités préserve l'indépendance de ceux qui les exercent et reste conciliable avec le nomadisme.

L'organisation sociale des groupes, effet d'une tradition de nomadisme qui tend au surinvestissement dans l'espace familial (Botey, 1971), repose sur la famille. Chez les Rom « plusieurs familles élémentaires sont réunies sous le patronyme d'un même ancêtre pour former un lignage » (Liégeois, 1976, p. 45). Les lignages (*vitsa*) sont réunis dans la *nacijsa* ; les *nacijsa* sont les composantes des sous-groupes Rom (*Kalderash*, *Lovara*, etc.). Chez les Manouches/Sinti, le lignage (*i familja*) s'associe à d'autres *familja* pour former le clan (*i mensché*) (Dolle, 1980).

Chez les Gitans (Kalé) la famille étendue, avec un grand respect des différences de sexes et d'âge, serait aussi l'élément clé de l'organisation du groupe.

On s'accorde pour affirmer que le système des lignages organise les alliances : les mariages entre les différents groupes — Rom, Manouches/Sinti, Gitans — seraient rares ; ils seraient privilégiés entre les différents lignages d'un même groupe et parfois même à l'intérieur d'un même lignage chez les Rom.

Une instance de régulation sociale, mobilisée pour arbitrer des conflits internes aux groupes, a été décrite. La *kriss* chez les Rom (Liégeois, 1976) rassemble en « conseil » les hommes « respectables ». Chez les Gitans, un « conseil des anciens » réunit les chefs de famille ; les Manouches/Sinti connaissent aussi un « conseil » des « chefs de famille ».

On pourrait poursuivre l'examen de traits qui furent décrits comme porteurs d'une spécificité tsigane mais toujours il faudrait se résoudre au même constat : ces traits sont très inégalement présents, à l'intérieur même des groupes auxquels ils sont supposés donner une homogénéité. Aussi cette forme d'organisation sociale, ces règles d'alliance, ces instances de régulation sont-elles, peut-être, plus des traits aujourd'hui « archaïques » et d'une extension limitée — dont le recueil a été privilégié par un certain regard ethnographique — que les supports d'une culture tsigane.

Dix siècles de nomadisme et de migration, dans des contextes de quasi perpétuelle infériorité sociale face aux populations sédentaires, n'ont-ils pas contraint ces groupes, pour se maintenir, à une grande plasticité culturelle ? Aux emprunts linguistiques que recèlent les dialectes, aux emprunts techniques qui marquent les savoir-faire, aux emprunts musicaux, il convient d'en ajouter d'autres, propres aussi bien aux vêtements, qu'aux croyances et à l'organisation sociale. Par un

décalage temporaire et géographique ces traits peuvent, aujourd'hui, paraître originaux et prêter à des analyses erronées sur la dynamique culturelle des groupes tsiganes. Définir ces traits comme des caractéristiques originelles des groupes tsiganes, c'est, inévitablement, constater l'appauvrissement culturel sinon la désorganisation de la plupart ; c'est rencontrer des difficultés pour distinguer les Tsiganes des non-Tsiganes au sein des populations nomades. J. Servier n'hésite pas à conclure une étude sur les nomades en France par la négation de toute spécificité culturelle tsigane et de l'existence même de ces groupes.

Ce qui est décrit comme perte n'est peut-être, pour l'essentiel, que l'abandon de traits que les conditions de vie et le contexte socio-historique contemporains rendent caducs comme ce fut déjà le cas, en d'autres temps et d'autres lieux, sans affecter la perpétuation de ces groupes.

Mais le caractère non fonctionnel d'un trait culturel ne saurait à lui seul justifier de son abandon. Encore faut-il qu'il n'ait pas été (ou ne soit plus) investi, au plan symbolique, d'un pouvoir de distinction du groupe par rapport aux autres groupes sociaux qui constituent son environnement ; c'est dans ce sens qu'il convient d'interpréter l'exemple déjà cité, de ces Rom qui ne pratiquent plus que rarement, sinon jamais pour certains, le travail du cuivre et de l'étamage mais continuent à se définir explicitement comme chaudronniers (*Kalderash*). Sans vouloir entrer dans l'analyse de la diversité des rapports entre l'affirmation de certaines pratiques et leur caractère effectif, au sein des processus d'identification, il est permis de faire l'hypothèse que si un trait qui se raréfie demeure un support de l'identité du groupe, on est alors en présence d'un élément fondamental de la structuration du groupe.

C'est pourquoi il paraît difficile d'admettre sans aucune réserve la thèse séduisante de P. Williams (1981) pour qui, l'identité tsigane serait, pour l'essentiel, une identité de situation et d'opposition. On ne saurait nier que le maintien dans des situations de marginalité sociale et que la confrontation à un rejet, plus ou moins violent mais constant, de la part des sédentaires ont largement contribué, ne serait-ce que par réaction, à l'affirmation d'une spécificité et à la perpétuation d'un fort sentiment d'appartenance à ces groupes, de la part de leurs membres. Il ne faut cependant pas négliger les pressions assimilatrices que ces populations ont subies et subissent encore. F. Vaux de Foletier (1970, 1981) et, dans une analyse plus synthétique limitée à la France, H. Asséo (1981), restituent ce parcours de la domination marqué aussi bien par le rejet — « bannissement hors du royaume » de France au XVI^e siècle — que par diverses tentatives d'assimilation dont les expressions les plus contemporaines sont les pressions à la sédentarisation (difficultés de stationnement pour les nomades, entraves aux activités commerciales, mesures administratives), les formes de la scolarisation, la nature d'un certain type de travail social (Ehrlich, Zirotti, 1976 ; Musset, Zirotti, 1981).

Or si les cas de Tsiganes assimilés qui ont rompu le contact avec leurs communautés d'origine ne sont pas rares, en toutes situations et en tous lieux, les groupes se sont perpétués.

Au-delà des traits culturels, dont la diversité et la plasticité attestent qu'ils ne sauraient être les éléments fondamentaux de l'organisation de l'identité et de la résistance des Tsiganes, la structure culturelle peut, peut-être, apporter une réponse aux interrogations sur la forme et la genèse de l'identité/des identités tsiganes.

Castes spécialisées non brahmanes ou tribus étrangères, la position précise des Tsiganes en Inde, avant le X^e siècle, est encore loin d'être définie. G. Maumus tire cependant argument de la référence à l'organisation sociale indienne de cette époque pour introduire à une comparaison entre les formes d'organisation sociale des Tsiganes contemporains et celles de « parias », artisans nomades, qui purent être leurs ancêtres.

Par ailleurs, la confrontation aux Dom qui, aujourd'hui, en Inde, paraissent être les « cousins éloignés » des Tsiganes, renforce, semble-t-il, la pertinence de cette comparaison ; exerçant des activités artisanales, ils composent une caste de bas statut,

« (...) divisée en plusieurs groupes endogames hiérarchisés les uns par rapport aux autres et présentant chacun, un métier particulier » (Maumus, *s.d.*, p. 115).

L'objet de l'analyse est le système de caste appréhendé comme ensemble de règles concernant la communication entre des groupes fermés, à tous les niveaux, aussi bien à l'intérieur de la caste qu'entre les castes. Un système de caste est, selon la définition de Bouglé (1970) constitué à la condition de réunir trois critères : la *répulsion*, la *hiérarchie*, la *spécialisation héréditaire*. G. Maumus estime que ces trois critères sont, au plan structural, présents dans l'organisation sociale des groupes tsiganes.

La *répulsion* (*op. cit.*, p. 28) caractériserait les relations entre Rom, Manouches/Sinti, Gitans. L'évitement a, en effet, souvent été décrit comme pratique dominante entre ces groupes. Toutefois, des alliances entre les groupes surviennent :

« Aujourd'hui et malgré tout, il s'en produit, causées par les conditions d'habitat mais si les sanctions ont perdu leur sévérité d'antan, la notion n'en demeure pas moins très vive : pour la femme principalement qui est totalement rejetée par son groupe à tel point que la mère omettra de la citer lorsqu'on lui demande le nom de tous ses enfants. » (Maumus, *op. cit.*, p. 29.)

Au plan symbolique la répulsion s'exprimerait sous différentes formes de crainte de pollution (*op. cit.*, p. 30).

La hiérarchie organiserait aussi bien les relations intra-groupes que les relations inter-groupes. L'existence d'un « principe hiérarchique » est clairement établi par l'auteur à partir de l'analyse des circuits d'échange de femmes chez des sous-groupes Rom :

« Ce principe hiérarchique effectif au niveau des relations entre partenaires de l'échange, aboutit à la délimitation de groupes de parents affiliés en ligne paternelle (*vitza*). » (*Op. cit.*, p. 32.)

L'auteur remarque que ce principe suscite des classifications peu claires et toujours contestées, à l'intérieur des groupes et bien plus encore entre Rom, Sinti/Manouches, Gitans. Mais l'important n'est pas dans les modalités de sa mise en œuvre :

« (...) ce qui est essentiel, c'est précisément l'existence de ce principe, quelles que soient les hésitations dans son application. Ces hésitations d'ailleurs, sont loin d'être inexistantes aux Indes. » (*Op. cit.*, p. 35.)

La spécialisation héréditaire dans les activités « économiques » paraît évidente pour tous les groupes tsiganes. Les mutations ne sont pas absentes ; elles seraient le fait, en principe, de tous les membres d'un patrilignage. Les contraintes économiques de l'époque contemporaine, obligeant à des changements d'activité plus fréquents, provoquent la disparition :

« de cette unité du groupe que constituait une même pratique professionnelle : tous les Gitans ne sont pas danseurs de flamenco, tous les Sinti ne peuvent plus se permettre d'être vanniers. A la place, apparaît une division sous-jacente qui se fait en fonction des liens de parenté. La spécialisation héréditaire qui était significative du groupe ou du sous-groupe ethnique, devient la manifestation d'un découpage social plus fin qui a toujours existé, qu'elle met en évidence : ce n'est pas le groupe des Rom dans son ensemble qui se met à changer, mais les unités sociales signifiantes qui le composent (lignage ou *vitza*). » (*Id. ibid.*, p. 38.)

Ainsi que nous en avons déjà donné l'exemple, ces changements d'activité peuvent susciter des solutions de compromis en permettant à un groupe de continuer à revendiquer sa spécialisation. Au plan symbolique, le groupe conserve ainsi son identité et la nouvelle activité, qui dans bien des cas est partagée par d'autres groupes, n'est, à ce plan, l'objet d'aucune référence de la part des membres du groupe. Ces variations ne dérogent en rien au principe de la spécialisation décrit par Bouglé :

« La mobilité existe, elle est collective plutôt qu'individuelle : des groupes prennent une profession nouvelle mais à l'intérieur du groupe détaché, la règle ne cesse pas d'être en rigueur : les fils continuent l'œuvre des pères. » (Cité par Maumus, *op. cit.*, p. 42.)

Si nous suivons G. Maumus dans ses analyses, il faut alors reconnaître que les groupes tsiganes partagent au moins une forme d'organisation sociale commune qui relève typiquement du *système de caste* ; elle s'inscrit dans les règles fondamentales de l'organisation de la communication entre les unités sociales que sont : la répulsion, la hiérarchie, la spécialisation héréditaire et l'endogamie.

Au terme de cette analyse il faut revenir sur la formulation de la question initiale relative à la genèse des deux « niveaux » d'identité observés chez les Tsiganes. Les travaux de G. Maumus obligent à une relecture des nombreuses observations ethnographiques dont ces populations furent l'objet pour bien vérifier que de la variété des situations, des pratiques, de représentations, se dégage une configuration significative de l'unité de ces groupes au plan de l'organisation des rapports — de la communication — qui les opposent à leur environnement social, qui les rassemblent et les opposent entre eux. Le travail est à faire. Il demeure cependant qu'il est désormais difficile de soutenir que les Tsiganes n'ont aucune institution commune.

Si les règles qui définissent le système de caste souffrent de nombreuses violations, il n'empêche que l'analyse paraît pertinente quand, au-delà des formes concrètes de réalisation, elle tend à dégager, au plan structural, un schème qui sous-tendrait les rapports sociaux et les identités.

Tout se passe comme si ces groupes dépourvus d'institutions politiques, de langue, de religion, d'histoire, de territoire commun, n'avaient eu d'autre recours que l'investissement dans les formes, déjà très chargées symboliquement, de leur organisation sociale pour affirmer leurs identités.

Les oppositions distinctives entre groupes sociaux (intra et intercastes), les définitions précises de ceux-ci (même si elles sont toujours l'objet de contestation et de fluctuation), qu'implique un système de caste, suscitent, lorsque les populations considérées ne disposent d'aucun autre référent commun pour s'affirmer, une identité de stricte opposition entretenue par les migrations et le nomadisme. Aucun des traits culturels les plus « évidents » n'est alors la condition du maintien de l'identité. Certains groupes tsiganes purent et peuvent encore connaître de très longues périodes de sédentarisation sans pour autant qu'ils se dissolvent au sein des populations sédentaires ; certains ont pu perdre l'usage de leur langue (dialecte), certains ont pu être convertis à l'islam ou au christianisme, toujours ils s'affirmèrent différents. On a vu, pour ce qui concerne la spécialisation héréditaire des activités professionnelles, que les contenus peuvent en être modifiés sans que

le principe en soit abandonné et sans que l'identité du groupe en soit affectée. Au-delà des avatars de leur mode de vie et de nombre de leurs pratiques culturelles, la très grande majorité d'entre eux résistent et résistent aux pressions assimilatrices. La spécificité tsigane semble s'inscrire dans un système de relations pour lequel les contenus sont secondaires.

Il convient de ne pas négliger le fait que la domination, la répression, le rejet, la marginalisation dont ils furent presque toujours l'objet ont partiellement contribué au maintien des identités. Se distinguant des populations rencontrées ils ne suscitèrent et ne suscitent le plus souvent que l'intolérance qui, à son tour, renforce les relations d'opposition en ne laissant pour seul choix que l'assimilation dans l'infériorité ou le renforcement défensif de l'identité. Si, comme l'a fort bien analysé F. Barth (1970), les identités sont changeantes et « négociables » dans les situations de contacts interculturels parce qu'elles ne sont pas le produit de traits culturels intrinsèques, mais celui de l'implication des groupes sociaux dans une organisation sociale, on peut supposer que le rejet dont les Tsiganes furent et sont encore l'objet et la forte clôture des groupes tsiganes sur eux-mêmes ont assuré la stabilité de leurs identités.

IDERIC, Nice, septembre 1983.

NOTES

1. Les termes sont traduits du dialecte « rom ».
2. Les termes sont traduits du dialecte « manus ».

BIBLIOGRAPHIE

- ASSEO H., « L'histoire », in Liégeois J.-P., éd. *Les populations tsiganes en France*, ministère de l'Education nationale, Centre de recherches tsiganes, 1981.
- BARTH F., ed., *Ethnic groups and boundaries - The social organization of culture difference*, Bergen, Oslo, Londres, G. Allen and Unwin, 1970.
- BLOCH J., *Les Tsiganes*, Paris, P.U.F., 1953.
- BLOCK M., *Mœurs et coutumes des Tsiganes*, Paris, Payot, 1936.
- BOTEY F., *Une culture folk parmi nous : le peuple gitan*, Toulouse, Privat, 1971.
- BOUGLE C., *Essais sur le régime des castes*, Paris, Alcan, 2^e éd. 1927.
- CALVET G., « La langue », in Liégeois J.-P., éd. *Les populations tsiganes en France*, ministère de l'Education nationale, Centre de recherches tsiganes, 1981.
- CLEBERT J.-P., *Les Tsiganes*, Paris, Arthaud, 1961.
- DOLLE M.-P., *Les Tsiganes Manouches*, chez l'auteur, 1980.

- EHRlich M., ZIROTTI J.-P., « Scola-risation et de-structura-tion des groupes minoritaires », in *Les travailleurs étrangers en Europe occidentale*, Bernard Ph. J., éd. Paris, Mouton, 1976.
- HEINSCHINK M., KENRICK D., MESZAROS G., REINHARD M., in *La langue tsigane*. Actes de la Table ronde internationale de tsiganologie (Sèvres, 5 et 6 décembre 1977). [Extrait de *Etudes Tsiganes*], 1978, n° 1.
- LIEGEOIS J.-P., *Les Tsiganes*, Paris, Seuil, 1971. *Mutation Tsigane*, Paris, P.U.F., 1976.
- MAUMUS G., *A propos de l'origine indienne*. Non publié, s.d.
- MUSSET D., ZIROTTI J.-P., *Le stationnement des voyageurs (Tsiganes et Forains) dans le département des Alpes-Maritimes*, Nice, IDERIC, AAGR, 1981.
- POPP SERBOIANU G.-J., *Les Tsiganes, histoire, ethnographie, linguistique, grammaire, dictionnaire*, Paris, Payot, 1930.
- VAUX DE FOLETIER F., *Mille ans d'histoire des Tsiganes*, Paris, Fayard, 1970. *Les Bohémiens en France au XIX^e siècle*, Paris, J.C. Lattès, 1981.
- WILLIAMS P., « La société », in Liégeois J.-R., éd. *Les populations Tsiganes en France*, Paris, ministère de l'Education nationale, Centre de recherches tsiganes, 1981.

A L'ECOUTE DES EXPRESSIONS DE L'IDENTITE

Un protocole d'interview de groupe de jeunes Portugais en France

Marie-Antoinette HILY

Le document présenté ici, se situe dans une recherche d'ensemble¹. La discussion de groupe, s'est déroulée dans une association portugaise du Sud de la France. Cette situation de recueil² permet l'expression des appartenances culturelles et nationales dans des conditions qui tendent à privilégier les interactions symboliques.

Le commentaire que nous proposons est loin d'épuiser toute la richesse du discours des jeunes. Nous avons choisi pour cette présentation de nous centrer sur la catégorisation sociale et le rôle qu'elle joue dans la définition de l'identité en tant que distinction Nous/Eux.

Pour banal qu'il soit, l'incident à la frontière rapporté par Gab (p. 76) n'en est pas moins significatif des enjeux auxquels est liée la catégorisation sociale. Dans ce cas précis, ce qui distingue l'immigré aux yeux des Portugais du Portugal, c'est d'abord le numéro d'immatriculation de la voiture. Si Gab n'a pas de doute sur son identité, « je suis Portugaise comme vous », on lui rappelle « qu'elle n'a qu'à rester dans son pays » (sous-entendu la France). Dans cette altercation qui se passe précisément à la frontière, limite du territoire portugais, il s'agit de savoir qui a le pouvoir légitime de définir l'appartenance. L'enjeu de cette définition n'est pas sans importance pour les acteurs. Elle a pour

objectif d'assigner à chacun sa place. Les immigrés tentent donc d'élargir les critères de l'appartenance pour y être inclus, en refusant de renoncer à ce qui les marque comme immigrés (l'argent, la voiture, les vêtements, etc.).

On a là une illustration privilégiée du paradoxe auquel l'immigré est plus ou moins soumis : le Portugais du Portugal est « naturel » et l'immigré a à se produire comme « naturel », c'est-à-dire qu'il se doit de renoncer à ce qui le marque en tant qu'immigré.

On trouverait la même chose pour la langue qui joue un rôle majeur de distinction (pp. 76, 79). « Mal parler portugais », ou « parler à moitié » devient un signe de différence et désigne les immigrés à la critique ou au silence : « J'ai peur et même honte de me tromper, de dire des mots qu'il ne faut pas, de me faire remarquer. Alors je préfère me taire des fois ».

Malentendu ou confusion des registres ? Les jeunes Portugais du Portugal et les jeunes immigrés n'ont pas les mêmes critères pour définir l'appartenance au « pays ». Les uns réagissent selon le code de l'institution, les autres selon des critères qui s'élaborent à partir d'une représentation symbolique.

On retrouverait un autre exemple de cette dissonance dans les discours que tiennent les jeunes sur la mentalité (pp. 73-74, 78). Les jeunes valorisent la mentalité portugaise quand ils comparent le Portugal à la France : « c'est une autre mentalité de toutes les façons... c'est plus chaleureux » / « ici, les gens sont plus égoïstes ». Et Ric de souligner que l'immigration n'obéit qu'à une contrainte économique, « on est venu ici pour chercher des sous, c'est pas parce que la France, c'est joli, c'est évolué... c'est pour les sous ».

Par contre la « mentalité portugaise » est dévalorisée dans la relation Portugais/immigrés : « je crois quand même qu'il y a un sentiment de jalousie »... « c'est encore les petits machos et les femmes, c'est la femme au foyer encore... même les jeunes étudiants, ils ont quand même cette mentalité ».

La mentalité fonctionne donc, comme principe de catégorisation à deux niveaux indépendants, celui du symbolique et celui du relationnel.

Tout se passe comme si les jeunes immigrés se trouvaient en situation de produire leurs appartenances, en surmontant la contradiction entre la représentation symbolique du pays et la tension relative des relations entre les Portugais du Portugal et les Portugais de France.

Dimanche 20 février 1983

Interview de jeunes Portugais dans le cadre d'une association dans le Sud-Est de la France : Ame. (étudiant), Ric. (maçon, 24 ans), Mar. (employée de maison, 25 ans), Emi. (employée de maison, 20 ans), Gab. (lycéenne, 17 ans).

L'animateur présente la recherche sur les jeunes Portugais en France.

Mar. : Moi je pense que finalement, entre nous presque tous, disons peut-être Gab. qui est venue plus petite...

Gab. : J'avais 6 ans... et maintenant j'ai 17 ans... Je suis plutôt française que portugaise, mais ça n'empêche pas que je veux retourner... à la fin de l'année, j'ai mon bac... enfin j'espère, touchons du bois et puis je repars à la fac là-bas, j'ai toute ma famille là-bas... *(silence)*

Animateur : Et tes parents...

Gab. : Ils restent là, mais ça pose pas de problèmes... J'ai crois-moi, envie de partir là-bas, j'ai tous mes amis, j'ai vraiment envie de connaître, c'est une autre mentalité de toutes les façons... une autre façon de vivre même si après je ne m'y plais pas, je retournerai comme je suis venue. *(rires)*

Animateur : Quand tu dis mentalité...

Gab. : Je sais pas, je sais pas comment expliquer c'est une façon de vivre, on peut pas l'expliquer, on le ressent plutôt... peut-être que j'ai l'impression... ici c'est une grande ville... et même pourtant Porto c'est une grande ville... et la mentalité c'est pas la même... *(silence)* peut-être que les gens aiment plus s'amuser, plus la vie... *(silence)* et puis j'ai des amis...

Ric. : Je crois qu'elle a raison, mai aussi, je me sens mieux là-bas, c'est plus chaleureux je sais pas... peut-être je suis un peu chauviniste, mais ici les gens sont plus égoïstes... c'est ça qui...

Mar. : C'est comme la famille...

Ric. : Je sais pas, les gens ici ils ont plus de choses, je sais pas.

Mar. : Moi je pense... quand... Gab. est venue petite, moi j'étais déjà adulte et toi je ne sais pas *(s'adressant à Emi.)*

Emi. : Moi je suis venue il y a 4 ans, maintenant je vais faire 21 ans en septembre pour le moment, j'ai un bon travail, je pense rester ici quelque temps... je me sens bien, je suis employée de maison, je m'occupe plus de la cuisine, je m'entends bien avec mes patrons. Je me trouve ici avec une amie qui est de mon village aussi... après... je voudrais déjà faire une maison là-bas pour les vacances... ça me donne envie d'y aller ça c'est sûr... Et puis ça fait déjà 4 ans que je ne passe pas le Noël avec mes parents, j'aurais tellement voulu y aller mais... je peux pas y aller à cause de ma patronne... Toute ma famille est là-bas, je suis venue avec ma tante et ça fait 3 ans et demi que je suis ici

à Marseille... quand je vais là-bas, c'est tellement beau. J'aime beaucoup, question parents c'est mieux... onze mois dehors, ça fait quelque chose... surtout, j'ai mon petit frère, je l'ai quitté quand il était petit... ça me fait vraiment envie de le voir et il y a mes sœurs qui sont là-bas... et puis surtout là où je suis vers Leiria, c'est très beau, il y a plein de plages, plein de choses...

Ric. : Ça chez nous, voyez... on est venu ici pour chercher des sous, c'est tout... 95 % c'est comme ça, l'autre jour j'ai écouté une émission à la radio... et alors ils ont dit des choses ça marche plus, parce que, les gens ils ne viennent pas ici parce qu'ils trouvent que les Français sont bons, je dis pas le Français, ni ils vont en Allemagne, au Brésil c'est pareil, c'est parce qu'ils aiment ces pays, c'est pour chercher des sous c'est tout... c'est pas parce que la France, c'est joli, c'est évolué, c'est pas du tout ça c'est pour les sous...

Mar. : Ah, bon...

Ric. : Toi, c'est peut-être pas ça, tu fais partie des 5 % qui aiment les Français... peut-être qu'il y en a 5 % mais tout le monde vient pour résoudre ses problèmes économiques, c'est les sous, là-bas on gagne pas assez pour vivre, moi je suis ici pour l'argent. Si je trouve là-bas un bon métier j'y vais tout de suite, même si je gagne la moitié, alors tu vois c'est que je l'aime.

Mar. : Moi je vais te dire, au début je suis venue pour l'argent, mais quand tu vas dans un pays tu fais ton possible pour t'adapter aussi, il faut vivre avec les gens, maintenant la plupart de mes amis sont à M... Certainement plus tard je vais retourner au Portugal, c'est évident, c'est le chez-moi, mais en France maintenant, je pense que c'est le chez-moi aussi. Au début c'est très dur, j'ai mis des années pour m'adapter, je te promets que j'ai pleuré, maintenant j'ai des amis, autant des étrangers que des Français et bien je pense qu'il faut bien s'adapter... moi je fais partie d'un groupe de M... accueil, l'accueil des étrangers et des Français, ça fait que j'ai beaucoup d'amis, il y a des Arabes et tout un tas de nationalités, c'est extraordinaire ce que les familles étrangères font pour les étrangers... (*silence*)

Pour rentrer chez moi ou pas, je peux pas répondre... quand je vois les problèmes qui se poseront là-bas parce que honnêtement le travail et la vie que je fais en France, employée de maison, je ne le ferais pas au Portugal et ça, ça pose un problème. Je pense qu'il y a un problème des domestiques au Portugal... Ça commence à évoluer Dieu merci, mais ils sont pas mal en retard... et moi j'en ai pas le courage de le faire là-bas. Moi je me rappelle, je peux pas parler maintenant. J'y vais un mois par an, j'en profite au maximum de chez moi, je ne me sens pas étrangère mais avant, les domestiques, il y a une grande distance entre elles et les patrons, que je vois en France, ça existe bon c'est évident les patrons c'est les patrons, mais moi avec les gens chez qui je travaille, ils me paient à la fin du mois, ils me respectent parce que je fais le travail bien, et je les respecte. Il y a un contact plus amical qu'au Portugal...

Emi. : Moi aussi je m'entends bien avec mes patrons, sauf avec la fille, elle est malade mais c'est pas ma faute, c'est sa faute à elle... sinon avec mes parents... avec mes patrons, je m'entends très bien...

Ric. : Je voudrais dire quelque chose là-dessus. C'est vrai, on le trouve dans tous les métiers, moi je suis mçon par exemple... Je crois que tout ça est lié au problème économique encore, c'est parce qu'ici, là-bas on est trop dépendant du patron à cause que l'on gagne pas assez, il faut maintenir son poste de travail quoi, ici on gagne un peu plus, on peut dire au patron, je m'en vais, j'ai trouvé un autre patron... ou je peux aller au chômage, alors le patron il essaie de maintenir ses employés... c'est ça que je vois moi ici, je tutoie mon patron, mais ça c'est lié... question économique, les ouvriers sont trop dépendants des patrons, alors ils sont plus opprimés, ils n'ont pas une conscience comme ici, l'expérience...

Ame. : Moi je suis étudiant, je suis venu pour une certaine période, disons que je suis venu pour les études, pour connaître un peu la France. Mais je crois que c'est typique de la dépendance des pays comme le Portugal par rapport à d'autres pays. C'est dire que pour faire des études *post graduées* au Portugal, en science par exemple, en mathématiques, tout le monde va en France, en Angleterre, aux Etats-Unis et en plus, ça pose beaucoup de problèmes parce que en rentrant chacun aura été de son côté, aura appris une spécialité très sophistiquée et en rentrant il n'aura plus la possibilité de faire de la recherche, sauf dans des cas assez restreints ; c'est, disons, une aliénation de l'activité scientifique des pays comme le Portugal... Disons que le type d'études que je veux faire, il y a personne qui peut le faire à Porto, mais ça crée une grosse distorsion. Tu passes 4 ans dehors dans des conditions très différentes et en rentrant... la plupart des gens feront de l'enseignement et pas de recherche... (*silence*). Ici, les gens viennent surtout pour les raisons économiques et les relations de travail sont différentes, ce qui ne veut pas dire que les gens ne sont pas exploités au sens... certainement mais par exemple dans les universités françaises, au CNRS, les rapports entre les profs et les étudiants sont différents qu'au Portugal... Tu tutoies tout le monde. Au Portugal tu l'appelles par son titre... mais ça c'est un peu superficiel à mon avis parce quand il y a une décision à prendre, la hiérarchie fonctionne aussi. La chose importante, c'est qui tient le pouvoir de décider, c'est bien sûr plus agréable d'avoir des relations moins hiérarchisées au point de vue personnel mais du point de vue des décisions c'est pareil... Au Portugal, c'est plus fermé...

Ric. : C'est pas comme dans le milieu ouvrier.

Ame. : En plus dans les universités françaises, il y a beaucoup d'étrangers...

Ric. : Ça dépend des régions... il y a des régions où ça a beaucoup changé.

Ame. : Oui, au Nord c'est plus tranché, c'est catholique, petites propriétés...

Ric. : A Amadora de l'autre côté du fleuve... vous connaissez, c'est un milieu très ouvrier, il sont très, beaucoup de force, je les aime bien ces types, (*silence*) j'ai beaucoup appris avec eux, c'est pour ça...

Mar. : Pour revenir aux problèmes des jeunes et tout ça. Je vois par exemple on a fait cette émission à la radio Forum 92 et même des jeunes de 14, 15 ans disaient finalement on est étranger en France, et au Portugal...

Gab. : Oui c'est vrai.

Ric. : Je suis pas d'accord.

Mar. : Mais si,... ça pose des problèmes...

Gab. : Moi j'arrive là-bas... je suis ici depuis l'âge de 6 ans et le portugais je le parle avec mes parents, mais je suis tout le temps en classe avec des copines françaises, je parle français. J'arrive là-bas, je connais une fille qui est française aussi. Notre première réaction, c'est de parler français. Le portugais il y a des mots qu'on sait même pas dire, alors les gens ils nous regardent comme si on venait d'une autre planète, alors ils se disent « celles-là, elles crânent parce qu'elles sont françaises » ; qu'ils comprennent ! ce n'est pas notre faute...

Ric. : Mais ça c'est normal... un étranger il arrive n'importe où, les gens le regardent comme ça. Ça arrive là-bas, qu'est-ce que les gens pensent : que c'est un Français, de toutes les façons les Français sont estimés là-bas.

Gab. : Ils savent très bien que je suis Portugaise.

Ric. : Il y a des gens qui se méfient aussi parce qu'il y a des Portugais qui arrivent là-bas, qui font les fanfarons, ils ne savent pas très bien le portugais, ils disent un mot français, un mot portugais. Ils se croient supérieurs aux autres parce qu'ils ont un peu plus de pognon... alors les gens se méfient. Moi j'arrive là-bas, on m'embrasse, ils ne peuvent pas être plus chaleureux, ils me disent pourquoi tu restes pas ?

Gab. : A la frontière il y a eu un incident particulièrement frappant. Il y avait une file de voitures énorme et il y avait des Portugais qui revenaient d'Espagne. Ils vont faire leurs courses en Espagne et puis ces Portugais qui se mettaient devant. Alors moi, on faisait la file depuis deux heures et c'est pas normal, eux venaient de se promener et les émigrants ça faisait deux jours qu'ils étaient dans leur voiture, ils avaient quand même plus de droits, alors je suis sortie de la voiture et j'ai dit : « allez faire la queue comme tout le monde ». Il a commencé à gueuler : « vous venez ici foutre la merde, restez dans votre pays ». J'ai dit : « Monsieur, je suis Portugaise comme vous alors je vous en prie ». Il y avait des jeunes, des Portugais, qui lui donnaient raison à ce type-là... j'étais révoltée...

Ric. : C'est peut-être vrai, mais ici ça se passe toujours pareil, il y a partout des gens qui veulent se mettre devant les autres, mais ça c'est, il y a des gens qui sont comme ça, pas parce qu'on est Portugais...

Gab. : Je crois quand même qu'il y a un sentiment de jalousie.

Mar. : C'est vrai, oui c'est vrai.

Gab. : C'est vrai, on arrive, on a quand même d'autres moyens financiers, puis ici en France, on ne sort pas, ils vivent une vie assez difficile, alors ils arrivent là-bas, ils veulent en profiter au maximum, ils achètent tout, ils n'hésitent pas à donner de l'argent, ils vont au restaurant, alors les gens, ils regardent...

Ame. : En plus les commerçants font monter les prix...

Gab. : Qu'est-ce que tu veux qu'on y fasse, ils en profitent.

Ric. : Je vois pas...

Ame. : Là-bas on appelle les émigrés portugais « les Français ».

Gab. : En plus oui. Les commerçants ils en profitent...

Ame. : On les considère un peu comme des fainéants, comme des gens qui se mettent à parler français pour se faire passer pour des étrangers...

Ric. : Mais, ça c'est la faute aux émigrés, pas aux Portugais. (*Tout le monde parle en même temps.*)

Ame. : Il y a un village près de Porto qui s'appelle Avince et on dit voilà un « Français d'Avince »...

Ric. : Ils ont raison parce que quand ils arrivent là-bas, ils se croient supérieurs aux autres, alors ils disent « tu es comme moi, parce que tu as un peu plus de pognon, tu n'es pas supérieur à moi. Je vois pas quand on arrive là-bas, on parle à moitié portugais à moitié français... parce que tu as une belle voiture, une belle maison... c'est ça les immigrés, ils arrivent là-bas, ils essayent pas de changer les choses, ils essayent d'avoir la plus belle maison du village, pour se montrer, ils essayent d'avoir une belle voiture comme ça ils disent : « je suis le roi d'ici ». Les gens comme ça, ils peuvent pas les aimer. Si ils cherchaient, en arrivant là-bas, de comprendre les gens, alors ce serait une bonne chose... La faute est aux immigrés, ils arrivent là-bas, ils font les fanfarons... Moi j'arrive là-bas comme je suis, les gens, ils me font tout, ils ne peuvent pas être mieux. Les gens n'aiment pas quelques immigrés, c'est normal, parce qu'ils ont leurs raisons...

Ame. : A mon avis, c'est plus compliqué que ça, les gens qui sont allés en France portent déjà une partie d'une autre culture, c'est une défense de la culture portugaise contre cet autre mode de vie qui essaie de les envahir... D'ailleurs ça se voit dans la façon de faire les maisons parce que, disons que l'architecture traditionnelle n'y est plus... parce que, par exemple, les Azules... les immigrés veulent faire à leur façon, peindre les maisons avec des couleurs très fortes, plusieurs couleurs, par exemple un bleu très fort... J'habite Porto, mais je suis né dans un village, alors chez moi il y en a un qui a peint sa maison en blanc, mais il a réussi quand même à peindre un morceau de sa maison en bleu très fort... ça se remarque beaucoup... Je crois que c'est parce qu'il y a cet aspect personnel de la première chose que l'on fait, la maison, c'est acheter aussi la voiture, d'ailleurs on dit qu'il y a beaucoup d'accidents avec les « Français », avec « les immigrés » tu vois je suis déjà contaminé... (*rires*). En plus comme j'appartiens à une famille petite-bourgeoise, alors les Français d'Avince... (*rires*). Donc les

gens... cet aspect que les gens ont réussi, ils se comportent un peu comme des petits mandarins, mais ça n'explique pas tout, c'est un peuple qui porte un autre mode de vie, donc les gens réagissent contre ce mode de vie, d'aller tout le temps au restaurant, même la façon de s'habiller, de se comporter, des jeunes là-bas, par exemple les filles qui se promènent en moto, etc.

Gab. : Par exemple, mon exemple, je suis arrivée ici, j'avais 6 ans, ma culture est plutôt française que portugaise. Je pense que j'ai plutôt une mentalité française. Je peux pas me changer même si je retourne au Portugal, j'aurais toujours cette mentalité, ce n'est pas ma faute, c'est parce que j'aurais été élevée ici, tout simplement... par exemple, enfin les rapports entre l'homme et la femme là-bas, par rapport à ici, c'est différent. Là-bas c'est encore bien que ça change, c'est encore les petits machos et les femmes, c'est la femme au foyer encore et la femme a un statut dès qu'elle est mariée... Je pense que l'on accepte pas tellement une femme célibataire, qui vit seule, qui vit une vie indépendante, ici ça se voit tous les jours... bien que chez les étudiants ça évolue quand même, mais même chez les jeunes étudiants, ils ont quand même cette mentalité.

Ric. : Et tu crois que ça n'existe pas partout... Moi je ne vois pas tellement de différence entre la culture française et portugaise... je sais bien qu'on est un peu arriéré, mais on peut imaginer la France il y a trente ou quarante ans, ce que je crois plutôt, c'est la différence qu'il y a entre le monde rural et le monde urbain. Ce n'est pas tellement entre la France et le Portugal, mais plutôt entre le monde rural et le monde urbain... Même ici en France, on trouve ces problèmes c'est une question de temps...

Ame. : La culture portugaise, c'est surtout les villages, les paysans. En plus il y a des endroits où les terres ne sont pas cultivées en ce moment alors...

Gab. : Moi je suis près de Porto, un tout petit village... c'est vrai.

Ame. : Ce que je veux dire aussi, c'est que les gens partent de la campagne et arrivent ici dans les villes...

Gab. : Moi, dans mon village, on est tellement près de la ville, à 10 km, on prend un bus et on est à la ville, voilà...

Ric. : Moi aussi, je suis à 30 km de la grande ville, il y a des gens qui ne sont jamais sortis du petit village, ils ne sont jamais allés au cinéma parce qu'ils n'ont pas de sous pour se payer le transport... C'est pas du tout pareil, à 30 km de la ville, vous avez les petits villages, c'est pas du tout la même chose...

Gab. : Moi je suis à la plage, d'abord il y a le camping...

Ame. : Et puis il y a aussi une différence entre le littoral et l'intérieur...

Gab. : Moi je crois...

Ric. : Il y a aussi une différence entre le Nord et le Sud. Au Nord c'est la petite propriété, même très petite. Au Sud c'est la grande propriété. Au Nord il y a plus d'influence de l'Eglise catholique. Donc il y a...

pendant une certaine période de la Révolution, on parlait du coupage entre le Nord et le Sud...

Gab. : Et puis le Sud, c'est plus touristique, l'Algarve...

Ric. : En plus il y a aussi une différence entre littoral et intérieur, l'industrie, les transports... Je crois que l'immigration en France vient plutôt de l'intérieur, le plus typique c'est entre Porto et Lisbonne... pour revenir à la culture, moi j'entendais les habitudes quotidiennes plutôt. Si tu mêles les rapports hommes/femmes... (*s'adressant à Gab.*) c'était plutôt ça dont je voulais parler... (*silence*)

Gab. : ... moi j'ai pas l'intention de changer et ils ont qu'à me prendre comme je suis.

Ame. : ... ça dépend à quel âge on est venu en France.

Gab. : ... moi j'y vais quand même tous les étés, je vis quand même avec eux... (*silence*)

Animateur : Oui, mais c'est un mois par an.

Gab. : Oui, oui, mais il y a des immigrés quand ils vont là-bas, il y a plein d'immigrés, ils se retrouvent entre eux, tandis que moi, je ne connais aucune fille qui est immigrée comme moi, je suis vraiment avec des gens du pays, alors j'ai l'impression de m'intégrer quand même... Finalement on est pas là-bas... Je sais quand j'arrive là-bas, j'y vais deux mois à peu près. Quand j'arrive là-bas, la première semaine il faut que je me mette au courant, la musique... il faut que je me mette au courant de tout parce que je suis un peu paumée... après, au bout d'une semaine, quinze jours, ça va. Je sais de quoi ça parle, on commence à parler de tel chanteur, tel groupe... moi quand j'arrive et que je parle des groupes que je connais ici... ils ouvrent des grands yeux... alors ils se disent, elle veut faire un peu sa loi, elle veut dire qu'elle connaît tout... parce que je connais, j'ai envie d'en parler ; là-bas peut-être qu'ils en connaissent d'autres... Il y a 3 ans par exemple il y avait rien et l'été d'après c'était la folie... (*silence*)

Animateur : La méconnaissance de la langue, c'est un handicap ?

Gab. : Il y a des mots que je ne sais pas très bien. Il faut que je me mette au courant si je veux aller là-bas. J'ai beaucoup de difficulté justement à m'intégrer. Pour moi le gros problème, c'est la langue. Je le parle couramment, mais par exemple pour exprimer ses idées, en portugais, je n'y arrive pas et pourtant je le parle couramment, mais c'est vraiment le portugais de tous les jours. Si je veux employer des mots plus compliqués en plus j'ai peur et même honte de me tromper, de dire des mots qu'il ne faut pas, de me faire remarquer. Alors je préfère me taire des fois.

Ric. : C'est normal. Quand je suis arrivé ici... J'avais un peu honte, maintenant je ne l'ai plus... les Français y savent déjà que les immigrés y peuvent pas parler bien la langue, tandis que là-bas il n'y a pas d'immigrés, les Portugais qui sont Portugais y doivent bien parler sa langue, on ne nous excuse pas comme vous, vous, vous nous excusez à nous. C'est normal...

Gab. : On me dit souvent quand je suis avec des amis, tu es timide, tu parles pas... je dis je suis pas timide (*rires*) mais je voudrais bien (*rires*)...

Ric. : Ce serait pareil pour vous, quand tu es Française et que tu parles mal français. (*rires*)

Gab. : C'est pour ça quand je me retrouve avec des « Français », même s'ils sont Portugais ici en France (*rires*) mon premier réflexe est de parler français. Moi je connais le Portugal, côté vacances... quand j'y vais. Si j'y retourne, je serai peut-être déçue... (*silence*) Mois je voudrais faire quelque chose dans les langues, j'aimerais bien voyager. Comme je ne me sentirais jamais complètement chez moi là-bas, ni ici, j'aimerais bien faire quelque chose où je pourrais être entre le Portugal et la France. Voilà. Interprète, traductrice, ça va être dur. J'ai peur de m'intégrer là-bas et je sais que si je reste ici je ne serais pas heureuse.

Ric. : Moi maintenant je ne me trouve pas bien ici, peut-être que ça changera... onze mois ici, c'est comme si c'était la prison. Cela ne veut pas dire... J'ai des amis ici et tout ça va, mais quand même je ne suis pas chez moi, c'est comme vous, vous avez toute la famille ici, vous allez travailler à Paris, c'est pareil... C'est la question de se trouver dans son pays... pour l'instant c'est ça, peut-être que ça changera.

Mar. : Moi, j'ai senti ça les premières années, maintenant ça va. Je suis très contente quand je suis là-bas mais moi je vois les problèmes... peut-être plus tard, je ne dis pas... mais, nous ici, par exemple, nous avons la sécurité sociale, plus les facilités que nous n'avons pas là-bas. Des fois, pour un spécialiste, tu attends 3 mois, tu as le temps de mourir. Je veux pas parler de la généralité, dans les grandes villes ça ne se passe sûrement pas comme ça, mais je parle de là où je vis. Je sais qu'à B..., ma mère, pour voir un spécialiste des yeux, tu as besoin d'attendre quatre ou cinq mois, alors tu peux devenir aveuble...

Ric. : Ecoute, quand on est là-bas, on ne pense pas à ça...

Gab. : Tu as le bon et le mauvais, tu as les deux côtés. Voilà, tu vois les problèmes.

Ric. : La sécurité sociale on l'a aussi, même si ça marche pas aussi bien qu'ici... On est pas riche de toutes les façons. (*silence*)

Animateur : Et dans l'association comment ça se passe ?

Ric. : Il y a des problèmes. (*rires*)

Ame. : Oh aujourd'hui c'est le film³.

Ric. : Ça ne leur plaisait pas.

Ame. : Ils n'ont rien compris.

Mar. : Je pense, c'est ce que j'ai demandé à la fille à côté de moi. Alors, elle voulait danser, c'est ça qu'elle m'a raconté. Je lui ai dit comme c'est qu'un film et c'est pas tous les dimanches...

Ric. : C'était programmé comme ça... Il y en avait qui voulaient danser. Alors ils se sont divisés un peu et alors on ne veut pas le film. On ne va pas changer tout le temps comme ça...

Mar. : Ils sont partis...

Ric. : Au début, ils ne savaient même pas quel film, ni rien, ils voulaient danser...

Ame. : Je crois que ce n'est pas grave.

Mar. : Oui, mais ils sont partis.

Ric. : La plupart d'entre eux viennent ici pour danser, pour s'amuser... Je voudrais bien qu'ils viennent se cultiver. Il faut essayer. Apprendre un peu. Voir ce que c'est le Portugal... les gens y aiment pas... Les gens ne s'intéressent à rien. Je voudrais qu'ils s'intéressent, pour essayer de comprendre la vie, ils ne cherchent pas. Je ne dis pas que c'est tout le monde... moi, par exemple, je suis une exception... Moi j'aime m'amuser, mais il faut aussi penser. (*silence*)

IDERIC, Nice, septembre 1983.

NOTES

1. Oriol M. et al. : « Les variations de l'identité : pour une approche multidisciplinaire des sentiments d'appartenance chez les jeunes Portugais en France », à paraître, novembre 1983, Fondation Européenne de la Science.

2. Oriol M. : « La discussion de groupe : pertinence de la méthode », à paraître.

3. On projetait un film d'Eisenstein : *Octobre 17*.

LES REALITES CHANGEANTES DE L'IDENTITE

Erika APFELBAUM - Ana VASQUEZ

1. Préambule : de l'importance du parcours généalogique pour l'identité.

Avant de commencer cet article, nous avons fait, un bref instant, retour sur nous-mêmes : non sans quelque amusement, nous avons constaté que c'est par un de ces curieux hasards de l'Histoire que nos itinéraires se sont croisés, nous réunissant aujourd'hui pour cette quête sur l'identité.

A y regarder de plus près, au-delà de ce que, à l'évidence, nous avons en commun (être femmes, chercheurs, mères, et bien d'autres traits qui multiplient nos appartenances potentielles et nos références communes) nous partageons aussi une caractéristique plus masquée et plus secrète, mais sans doute plus vitale : notre généalogie s'inscrit existentiellement dans une errance dont nous-mêmes ne commençons qu'aujourd'hui à cerner toute la portée¹. Que les grands-parents de l'une soient russo-roumains mais qu'elle-même soit née au Chili, que ceux de l'autre soient austro-polonais alors qu'elle est devenue française, ce sont des accidents de l'histoire : les termes auraient pu être inversés. Tout comme est fortuit le lieu de notre rencontre ; elle aurait pu aussi bien avoir lieu dans quelque ville des Etats-Unis, du Canada ou d'Australie. Il est en revanche signifiant que la quête d'identité prenne pour nous cette forme distincte qui nous pousse à chercher avec acharnement à préserver la mémoire de ce que fut la vie et le parcours de nos parents, à remplir les trous d'une histoire, la nôtre, afin qu'elle soit sauvée à jamais de l'oubli. Sans histoire, il n'y a guère d'existence

tangible, d'enracinement possible et les femmes le savent bien, dont le premier soin a été lors des mouvements féministes des années 1970 de révéler l'histoire des femmes pour fonder leur (notre) autonomie existentielle. Park (1950), dès le début du siècle, signalait l'importance de la revalorisation de leur histoire et de leur culture propre pour le succès des mouvements d'émancipation des Noirs. Pour les peuples voués momentanément ou définitivement à l'errance, le livre qui rassemble la mémoire d'un peuple, l'histoire reconstituée, sont autant de moyens de garder vivant l'héritage ; il joue le même rôle que l'armoire qu'on a héritée de son arrière-arrière-grand-mère, l'assurance d'une filiation. C'est également là le sens de ces tentatives d'histoire orale, de ces recueils de recettes de cuisine, algérienne par exemple, que J. Allouche (1982) constitue avec le plus grand soin dans le cadre des travaux sur la mémoire orale.

Pour en revenir à nos identités respectives, il ne s'agit cependant pas de nier nos différences et leur importance comme éléments constitutifs de nos identités distinctes : écarts de coutumes alimentaires, de manière de faire, de références normatives, traduisent les spécificités des socialisations culturellement marquées, qui nous ont également faites ce que nous sommes aujourd'hui. Quel est le poids respectif de chacun de ces éléments, comment se combinent-ils, se défont-ils et se re-composent-ils en fonction des circonstances ? Quelle place faut-il attribuer à la dimension historique et à la mémoire, qu'elle soit objet de refoulement ou principe actif dans le maintien de l'identité ? Autant de questions que nous nous posons à propos de nous-mêmes et qui constituent le fondement de l'interrogation scientifique dont nous esquissons dans la suite quelques directions.

C'est dire que ce préambule qui passe par une mise en scène de nous-mêmes — ce qui peut paraître un détour ou une digression superflue — nous paraît au contraire central. Toute recherche suppose une implication personnelle, et il nous a paru indispensable de l'explicitier pour préciser notre point de vue et la portée personnelle de notre démarche scientifique.

2. Angle d'attaque et problématique.

Nous traiterons dans la suite des questions d'identité à partir de l'expérience de personnes déplacées. Pourquoi les personnes déplacées ? Pour élargir la question et la replacer dans le cadre de la réalité sociale présente. A l'heure où il y a, à travers le monde, de plus en plus de peuples déplacés pour des raisons multiples, l'existence d'une nation homogène et stable participe davantage du mythe (qui est d'ailleurs souvent exploité à des fins politiques) que d'une réalité. Même dans des pays où l'immigration n'est pas, comme aux Etats-Unis ou en Australie, un élément constitutif de la nation, il n'y a plus guère d'homogénéité nationale (si tant est qu'il y en ait jamais eue). En France, par

exemple, le brassage a des causes économiques, politiques (exilés politiques, etc.). Il y a donc toujours plus de personnes qui se réclament d'une (ou qui ont de fait une) double appartenance nationale et/ou culturelle. Ajoutons à cela que, en réaction aux diverses modalités d'uniformisation de la vie, on voit apparaître l'expression accrue de revendications régionales, ethniques, etc. Une identité qui prend appui sur des bases multiples est un fait de plus en plus courant et constitue donc un point de départ tout à fait réaliste pour une réflexion sur la question.

Bien plus que simple délimitation d'un terrain d'étude, l'examen de l'identité, à partir de la question des personnes déplacées, répond à une préoccupation d'ordre théorique. En effet, le déplacement s'accompagne d'un changement radical pour le sujet et le place de façon plus ou moins temporaire² dans un état de déséquilibre : *Et c'est bien quand tout bascule que se pose de façon aiguë, pour le sujet, la question de son identité.*

De ce fait, la destructuration consécutive au déplacement (choisi ou subi), la perte de repères qui servent de fondement à une certaine stabilité et permanence de l'identité ne sont pas exclusivement le fait d'un déracinement géographique. Elles peuvent être aussi consécutives soit à des événements extérieurs (contraintes économiques, politiques) plus ou moins traumatiques, soit à des transformations du contexte idéologique (effets de l'invasion de la Hongrie, de la Tchécoslovaquie, de l'Afghanistan, etc., sur les affiliations aux Partis communistes), ou encore à des changements de statut (chômage, retraite, etc.). Mais elles sont aussi la répercussion de mises en question liées à certaines étapes marquantes de la vie (devenir mère, grand-mère, être majeur, avoir 40, 50, 60 ans...) qui sont l'occasion — quasiment socialement instituée — de bilan, de restructuration.

Il y a alors fragilisation des repères et des référents usuels : soudain apparaît comme problématique ce qui jusque-là allait de soi, comme socialisé ce qui semblait jusque-là « naturel » et en revanche ce qui était familier devient étranger. Le commentaire, « je ne me sens plus portugais, ou chilien... » va bien au-delà d'une simple perte d'identité nationale (qui de toutes façons prend un autre sens et contenu pour celui qui est loin de sa nation... nous y reviendrons). Il exprime une « souffrance » ; il renvoie à un manque et peut-être plus encore à un manquement (on ne sait plus à quel saint se vouer : à qui appartient-on ? qui nous revendique ?).

Ce qui s'est effrité, ce sont les attaches originelles, ancestrales (la continuité avec la généalogie) qui nous situent dans la permanence d'une histoire constitutive du sentiment d'intégrité (nos ancêtres les Gaulois ou nos ancêtres les Conquistadors, ou les Incas...).

C'est de l'introduction et de l'imposition dans le champ cognitif et social du sujet d'un système de normes et de référents autre, c'est de la confrontation incontournable de ce double système, que provient en partie le sentiment d'étrangeté et la rencontre avec la question de

l'identité... la nécessité aussi de trouver une solution, de reconstituer un équilibre nouveau. Les *situations de crise* sont toujours révélatrices et, selon les cas, dynamisent ou inhibent. C'est là un des axes de l'investigation.

Si nous nous attachons à examiner plus particulièrement la question à partir du déracinement — du point de vue que nous venons de développer — c'est que la situation est exemplaire et suggère un contexte quasi-expérimental. De plus, elle met en jeu, dans la plupart des cas — mais à des degrés divers plus ou moins explicites — des *rapports de domination-subordination* entre la société d'origine et celle d'accueil.

Ces relations de domination se présentent sous des formes multiples. A titre d'exemple, il y a le cas où la société d'origine est considérée par le pays d'accueil comme « inférieure » et ses ressortissants traités d'emblée comme s'ils étaient des citoyens de « seconde classe ». Il y a celui des exilés politiques qui ne subissent pas cette discrimination « ordinaire » mais qui la ressentent en creux, de sorte que les normes propres à la société d'accueil fonctionnent de fait comme médiateurs de domination.

Ajoutons un point essentiel : nous n'avons pas jusqu'ici fait état de tout le registre qui constitue habituellement les référents permanents d'un individu (sexe, âge, profession, appartenances politiques, caractéristiques biologiques incontournables ou socialement ancrées...). Il s'agit là d'une multiplicité de références disponibles en permanence mais sélectivement actualisées selon les besoins et les circonstances. Car ils peuvent faire problème lors de brusques mutations ou ruptures selon les avatars et les aventures qui constituent l'itinéraire de chacun. On peut citer, à titre d'illustration, le cas de femmes qui, hors de leur contexte social familial et face à des circonstances exceptionnelles, sont amenées à prendre des initiatives dont elles ne se savaient pas « capables », ou qu'elles ne s'autorisaient pas à assumer. Elles sont ainsi *révélées* à elles-mêmes dans des rôles-identités jusque-là inconcevables.

En quoi cet angle d'attaque s'écarte-t-il des approches existantes de l'identité ?

Nous partageons le consensus qui définit l'identité personnelle comme « l'ensemble des caractéristiques physiques, psychologiques, morales, juridiques, sociales et culturelles à partir desquelles la personne peut se définir, se présenter, se connaître et se faire connaître, ou à partir desquelles autrui peut la définir, la situer ou la reconnaître. L'identité c'est ce par quoi l'individu se sent exister en tant que *personne*, dans tous ses rôles et toutes ses fonctions, se sent accepté et reconnu comme tel par autrui, par son groupe ou sa culture d'appartenance » (Tap, 1979).

De même, nous pensons avec Rodriguez-Tomé (1972) et Zavalloni (1973) que chacun circule entre plusieurs groupes d'appartenance-identification (« nous ») et d'exclusion (« eux ») ; et avec Codol (1980) que par rapport à chacun de ces groupes de références pour lesquels l'individu

éprouve des sentiments d'adhésion et d'appartenance, il cherche en même temps à établir en quoi il est unique et différent.

Mais à notre avis, il faut prendre davantage en compte la manière dont les *clivages culturels traversent l'ensemble des systèmes de références*, par rapport auxquels s'organisent les stratégies de chacun dans la constitution de ses identités. Nous mettons l'accent sur l'aspect dynamique et historique en étudiant les changements d'identités d'individus ou de groupes *en mouvement flagrant*. Ces groupes sont confrontés en permanence à l'antagonisme entre deux systèmes de normes et à l'obligation de se situer par rapport à l'un *comme* à l'autre, avec le sentiment d'être en perpétuelle trahison par rapport à l'un *ou* à l'autre. Comme généralement le système culturel le plus archaïque pour le sujet déplacé (celui dans lequel il a été initialement socialisé) est déprécié, on est ramené à une situation semblable à celle que dépeint Selosse (1979). Dans les cas que nous examinons, les groupes sociaux disposant d'un certain pouvoir appartiennent à la société d'accueil, ce sont eux qui assignent au groupe déplacé une identité dévalorisée et négative au point de les obliger à « ... n'être conformes qu'au stéréotype où on veut les enfermer ». Dès lors, stigmatisés et rejetés, les individus ne sont capables que d'endosser le caractère négatif de ce qui dans leur identité a eu auparavant une valence positive.

En d'autres termes, la référence à cette identité culturellement marquée est toujours faite sur le mode d'un étiquetage ayant une fonction de disqualification, de sorte que le groupe (culturellement) dominant *enlève* à ces sujets « toute existence légale et autonome et tout pouvoir contractuel » (Apfelbaum et Lubek, 1976), en gommant les caractéristiques qui font d'eux un groupe, et en les rendant « invisibles ». Devenus des non-partenaires sociaux, désignés par des traits, interprétés comme des taches, qui font partie intégrante de leur être (la couleur de la peau ou quelque autre caractéristique biologique) et placés dans une situation où ils sont dépossédés de pouvoir et d'autonomie, ils en viennent, malgré eux, à ne se percevoir qu'à travers la connotation négative assignée. *C'est au moment où ils intériorisent, à leur insu, l'étiquette négative d'une identité qui est devenue unidimensionnelle qu'ils ressentent la perte de leur identité culturelle.*

Ce sont tous les fondements de la vie sociale qui sont ainsi remis en cause. Les manières d'être et de faire appris dès le plus jeune âge sont tournés en (ou, en tous les cas, perçus comme tournés en) dérision par la société d'accueil : *signes, ils deviennent instrument d'exclusion*. Comment exister harmonieusement si on dénie ou dévalorise votre passé ? Comment exister alors autrement qu'entre parenthèses ? Quels sont les cheminements, les parcours possibles, la façon dont à chacun des moments de crise, s'élaborent les possibilités, se résolvent les conflits incontournables ?

Nous allons examiner, à partir de recherches sur le terrain, comment se jouent les questions d'identité pour deux situations distinctes et des groupes précis de personnes déplacés.

3. Les exilés politiques d'Amérique du Sud³.

1) Identités avant le départ :

Par définition l'exil est « l'expulsion de quelqu'un hors de son pays avec interdiction de retour⁴ ». Ce n'est donc pas l'exilé qui décide de s'en aller, son déplacement ne correspond ni à un choix ni à un projet : il est expulsé, sa peine de prison est commuée en bannissement ou encore il s'enfuit pour échapper à la prison ou à la condamnation à mort. Les raisons qui commandent leur départ différencient radicalement immigrés et exilés, ces différences se répercutant au niveau de la perception de soi et des attentes individuelles et collectives.

Bien qu'il y ait davantage d'immigrés espagnols et portugais que d'exilés d'Amérique du Sud en France, bien que dans les deux cas le déplacement soit déterminé par des causes politico-économiques affectant de larges groupes d'individus, dans ses représentations l'immigré perçoit sa situation comme un phénomène individuel (il s'agit de « son » projet, de son éventuelle « réussite »). L'exilé en revanche se perçoit d'emblée inséré dans un processus qui le dépasse et dont il ressent fortement l'historicité ; il est conscient de la défaite d'un projet collectif auquel il participait et auquel était intimement lié son projet individuel : il sait qu'il n'est pas la seule victime. C'est dire en particulier qu'à la différence des Espagnols ou des Portugais qui, avant d'émigrer, se déterminent avant tout selon une identité régionale (voir point 4.), la question de l'identité pour les exilés passe par les choix idéologiques qu'ils ont fait bien avant les événements qui les ont conduits à l'exil. Depuis la fin des années cinquante, en effet, il y a eu en Amérique latine une prise de conscience progressive de l'enchevêtrement entre racines culturelles et idéologie, qui s'est traduite dans l'expression d'un folklore dit « engagé »⁵ dans les chansons et le théâtre populaires. Au cours des années soixante, les engagements socio-politiques ont occupé une place de plus en plus large de telle façon que l'on se définissait en termes de « pour » ou « contre » un certain projet de société⁶. Par exemple avant le coup d'Etat au Chili, on ne saurait parler de « Chiliens » en général, mais de *momios* — militants de l'opposition de droite au gouvernement — ou de partisans (ou partisans critiques) du gouvernement. Le départ en exil n'a pas éveillé une quelconque adhésion nationaliste et au début de leur exil, aucun exilé n'aurait pensé à se situer par son appartenance nationale ; ils se trouvaient au contraire des liens avec les exilés d'autres pays de leur continent, parce qu'ils étaient tous des « exilés politiques ».

Ne pas revendiquer une identité nationale mais une identité d'exilé permet alors de se déterminer d'une façon sélective : on peut s'identifier à certains aspects de la culture du pays d'origine tout en critiquant ses traits traditionnels considérés comme antagonistes aux options de l'engagement idéologique (le machisme par exemple). Le statut d'exilé favorise donc un regroupement et une unification qui gomme les différences

et les contradictions et exalte au contraire la participation commune aux luttes de son pays et au projet partagé de restauration de la démocratie. La qualité d'exilé est un garant d'appartenance de sorte que l'on échappe pour un temps au processus qui rend « invisible » au sein de la société d'accueil. Cela n'évite pas pour autant la manifestation chez certains exilés de troubles d'identité relativement graves ; mais ils relèvent plutôt, dans cette période initiale de l'exil, des traumatismes et du processus de deuil consécutifs aux coups d'Etat, au déracinement et aux pertes affectives qui en découlent.

De protection et défense transitoires, la qualité d'exilé tend parfois à fonctionner comme référence durable et s'auto-entretient, isolant la personne de son milieu d'accueil. Le refus du « ici » est parfois si prononcé qu'il se traduit par une incapacité de maîtriser la langue du pays d'accueil⁷. Il exprime un sentiment de culpabilité⁸ et s'accompagne d'une idéalisation du « là-bas » qui se pare alors de toutes les caractéristiques du « paradis perdu ». Refus, isolement et sentiment de culpabilité se manifestent dans les modes de vie, souvent incompréhensibles pour les institutions chargées de leur accueil, les exilés s'auto-interdisant le confort, le repos, les menus plaisirs quotidiens (manger à son aise, visiter un musée, flâner) comme pour se dédouaner des drames passés et de la situation actuelle de leur pays. Faire écran en choisissant de vivre « entre soi »⁹ alors que, vu de l'extérieur, cela pourrait être interprété comme une volonté de rester « argentins » ou « uruguayens ».

2) La durée de l'exil et ses répercussions sur la perception de soi :

Avoir été contraint à l'exil ou au bannissement suppose que l'exilé avait un certain statut dans son pays d'origine, reconnu même par la dictature. Il était « quelqu'un » (ancien ministre, dirigeant politique, syndical ou de quartier, activiste ou résistant, etc.) ; ce qu'il était, ce qu'il a fait ou ce qu'il peut encore faire représentent autant de dangers pour le nouveau pouvoir. De ce fait, le départ dépossède chacun de sa visibilité sociale, le statut d'exilé est porteur d'anonymat : on devient « n'importe qui », le regard des autres glisse sans plus aucune connivence, le nom n'évoque plus rien. De ce point de vue on peut considérer que le bannissement déclenche une sorte de blessure narcissique dont l'individu n'est pas conscient mais qui l'affecte et le fait souffrir. La nostalgie et la dépression qu'il éprouve s'expliquent certes par la réalité des événements politiques, la répression, la torture, la misère, les morts, etc., mais partiellement seulement parce que la vie personnelle et processus socio-politiques sont profondément imbriqués et indissociables. On pleure /es morts mais chacun pleure aussi sa mort sociale.

D'autre part, dans cette étape initiale pendant laquelle l'exilé ne peut concevoir sa situation que comme transitoire, il ne pourrait supporter psychologiquement le poids d'un deuil personnel et social de cette envergure ; c'est alors qu'il risque de s'installer dans le provisoire, dans une « vie entre parenthèses » en attendant le retour à la « vraie vie »... là-bas.

En somme l'identité d'exilé se caractérise par une croyance inébranlable dans la brièveté de l'exil, qui se nourrit d'un certain volontarisme politique : œuvrer sans relâche au renversement de la dictature ne peut qu'accélérer la chute et hâter le retour. Cette activité alimente à son tour le rêve d'une récupération sans aucune altération de l'état de choses antérieur, du statut et de l'identité dont la perte est si cruellement ressentie. Dans cette optique les travaux mineurs, mal payés, peu qualifiés et disqualifiants sont acceptés comme un mal nécessaire. Leur destin est ailleurs et le sort médiocre qu'ils connaissent ici, sans même tenter activement de l'améliorer, a l'avantage de compenser dans une certaine mesure, un profond sentiment de culpabilité (de même que les survivants du génocide se demandent à quel titre ils sont vivants alors que les autres sont morts). Le malheur en exil est en quelque sorte la rançon à payer pour sa vie ici, tant que durent là-bas la répression et la misère.

3) De l'identité d'exilé à la crise d'identité :

Dans la mesure où l'exil se prolonge de fait, ces attitudes se modifient entraînant des transformations de la perception de soi et des attentes relatives au groupe.

Des relations sociales et affectives se nouent avec les Français ouvrant alors la voie à d'autres points de vue et une brèche dans la communauté jusqu'alors repliée sur soi. On constate alors un abandon progressif de façons de faire et de manières d'être, de soi-disant habitudes culturelles, sur-valorisées dans les premiers temps de l'exil. Ce changement est repérable sur tous les plans : la gestion du temps, la conception de la maternité et du couple, les attitudes concernant la nourriture « nationale » qui se présente comme le rempart le plus résistant, préservant les normes culturelles du pays ¹⁰.

Aux modifications expérimentées et ressenties dans la vie d'exil, correspondent des changements irréversibles dans le pays d'origine : l'espace social du « là-bas » se restructure d'une façon incommensurable et impénétrable, on atteint le point de non-retour où l'exil devient exclusion et l'exilé prend conscience qu'il rêve d'un bien irrécupérable car il n'y a peut-être plus de place pour lui dans son pays ; ne serait-ce qu'à cause du fort taux de chômage ¹¹, il est peu vraisemblable que l'exilé retrouverait ses fonctions et son pouvoir tels qu'il les a laissés, l'espoir d'un retour rapide s'effrite ¹².

En partie du fait de l'oubli, en partie à cause du principe de réalité, l'identité d'avant commence à s'effacer. C'est alors que les représentations basculent et l'« ici » (la vie en France) est progressivement perçue comme une réalité acceptable ; chacun est contraint de ramener le temps historique de l'exil à la dimension de sa propre vie et dès lors les problèmes posés par la situation d'exil sont explicitement vécus comme des problèmes individuels. Se définir par rapport à l'avenir et chercher à estimer la durée de son *propre* exil (et non plus celle de l'entité

« exil »), redevenir capable d'établir des projets modestes mais cernables et réalistes, c'est assumer sa vie « ici » et en retrouver la maîtrise. C'est le moment où les exilés se demandent s'ils ne sont pas en train de perdre leur identité nationale. Malaise à facettes multiples et contradictoires car peut-on sans ambivalence souffrir d'une perte d'« identité nationale », alors même qu'ils perçoivent tous les pièges idéologiques, puisque les gouvernements locaux s'en présentent comme principaux dépositaires.

Dans cette phase, le conflit est maximal entre des ancrages momentanément également dévalorisés (ceux de là-bas, en partie oubliés, ceux d'ici, volontairement sacrifiés au début de l'exil). Les exilés ne sont plus conformes aux images qu'ont d'eux leurs compatriotes — restés au pays — ni à celles qu'ils ont tenté d'accréditer. Sans plus d'identification possible, les exilés s'isolent, se fondent dans l'anonymat, deviennent « invisibles ». Ce n'est qu'ultérieurement que pourra s'amorcer une réappropriation, phase active où les éléments de l'identité initiale sont réorganisés en une structure novatrice.

4) De la contestation à l'innovation : l'identité reconsidérée :

Les enfants et les adolescents se trouvent parmi les principaux agents de l'ouverture des exilés à leur environnement d'accueil. Pour prendre l'exemple du Brésil, depuis les premiers départs massifs jusqu'à la première grande amnistie, l'exil brésilien a duré quatorze ans. Certains jeunes n'avaient donc pratiquement pas connu le Brésil, la langue de socialisation était différente de la langue maternelle, ils n'arrivaient pas à exprimer en portugais certaines expériences vécues en France et en français, et dans la mesure où ils ont établi leurs premiers liens sociaux en France, ils ne peuvent pas partager avec les adultes les souvenirs idéalisés d'« avant » l'exil, mais ils ont, au contraire, peu de liens affectifs avec le Brésil. Ils sont devenus « bi-lingues » et « bi-culturels »¹³.

Au tout début de l'exil certains enfants ont éprouvé de graves problèmes de désadaptation (traumatismes du déracinement et de la violence vécue au pays, choc provoqué par la rencontre avec des normes et des institutions scolaires non familières, très rigides par rapport à ce qu'ils avaient connu). Ayant réussi à survivre dans un double système de références, ils se sentent désormais aussi liés à la France qu'à leur pays d'origine ; certains cherchent à imposer, à leur communauté, leur double appartenance que beaucoup d'adultes ne reconnaissent pas comme telle mais interprètent comme une pure et simple « francisation ». Souvent non-explicité, leur comportement est pourtant une autre manière de vivre loin de leur pays, et ils représentent de fait un contre-modèle plus ou moins redouté.

De leur côté, de nombreuses femmes remettent en question le *statu quo*¹⁴ : des échanges, des comparaisons avec d'autres modes de vie, des groupes de réflexion entre Latino-Américaines ou avec des

Françaises les ont conduites à constater l'écart entre un discours politique libertaire et leur situation réelle (là-bas avant et ici maintenant), l'incohérence de leurs dirigeants (hommes et femmes) qui s'appuient sur un tel discours, et l'incohérence des hommes (exilés) qu'elles fréquentent. Les voix discordantes qu'elles introduisent sont d'autant plus déconcertantes qu'elles touchent au registre du privé rarement contesté jusque-là en des termes politiques.

Dernier aspect de la brèche et non des moindres : la crise idéologique de la gauche en général et des partis « en exil » en particulier, a contribué à ébranler sur ses bases mêmes l'identité d'« exilé ». En effet, quel serait le sens de l'exil pour quelqu'un qui non seulement ne milite plus, mais s'interroge sur le bien-fondé de certains de ses choix politiques et ne conçoit plus quel pourrait être son rôle politique lors d'un éventuel retour ?

Ces crises ont pourtant été bénéfiques car l'image du « militant héroïque en exil » sous sa forme la plus stéréotypée est en voie de disparition au profit de remises en question et de quêtes de toutes sortes. C'est ce second souffle qui favorise aujourd'hui la restructuration selon d'autres dimensions et en référence à de nouveaux groupes ; s'amorce ici un processus de brassage et de re-création dont on ne peut encore anticiper le développement précis ni les répercussions à long terme.

4. Les travailleurs immigrés d'Espagne et du Portugal.

1) Milieu d'origine et identité :

Tout autrement se présente la situation des travailleurs immigrés d'Espagne et du Portugal de sorte que les questions d'identité se posent en des termes très différents. La différence fondamentale — et tout à fait instrumentale pour la structuration des perceptions de l'identité — réside dans le fait que les pays dont les immigrés sont originaires sont limitrophes, que, par conséquent, la circulation régulière reste possible entre les deux points d'attache ¹⁵. En bref, il n'y a pas de rupture physique ni émotionnelle avec les lieux d'origines mais au contraire maintien et entretien des attaches.

Un ensemble de recherches sur le terrain ont été effectuées avec des enfants d'immigrés espagnols et portugais, dont la première étape était une enquête menée dans tous les établissements scolaires publics du XVII^e arrondissement de Paris (Vasquez, 1981) (un des quartiers où on trouve une importante proportion de travailleurs immigrés de la péninsule ibérique). A partir de cette enquête on a fait une analyse du milieu socio-familial et de la scolarité de ces enfants. En Espagne et au Portugal la grande majorité des parents de ces enfants étaient paysans ¹⁶ dans les régions les plus déshéritées de leurs pays (Alentejo, Andalucia, Extremadura) où les possibilités d'emploi et de promotion

sont très limitées. Dans la plupart des cas, les parents ne sont devenus ouvriers en milieu urbain qu'à leur arrivée en France ; la grande majorité occupe des emplois de manœuvres ou d'ouvriers qualifiés dans des usines de la région parisienne, tandis que la plupart des mères sont concierges ou femmes de ménage ¹⁷.

Sur la base des données fournies par cette enquête, on a entrepris deux recherches parallèles : a) des entretiens semi-directifs dans la langue d'origine avec 49 garçons et filles âgés de 10 à 17 ans, d'immigrés portugais et espagnols ¹⁸, axés notamment sur leur vie familiale-sociale, la scolarité, la nourriture, la perception de soi là-bas et en France. Enregistrés et transcrits, ces entretiens ont été codés *a posteriori* pour permettre une analyse informatisée de l'énonciation (Berthoz-Proux et Vasquez, 1981 ; Vasquez et Soukup, sous-presse) ¹⁹ ; b) une observation longitudinale pendant deux ans portant sur 5 enfants immigrés et 3 exilés. Une grille d'observation a permis de saisir quelques aspects du comportement de ces enfants en classe.

S'il coexiste indéniablement des références doubles au pays d'origine et au pays-hôte, le pôle principal par rapport auquel s'organise l'identité paraît bien être le point de départ. Avant d'émigrer les paysans avaient rarement quitté leur région si bien qu'ils désignent leur appartenance en termes de province ou région d'origine plutôt que le pays proprement dit.

Cela s'est exprimé à plusieurs reprises dans les entretiens qui, rappelons-le, se sont déroulés dans la langue d'origine. On a ainsi implicitement établi un lien : « nous » les hispano parlants par rapport aux « français », qui deviennent « eux » dans la terminologie de Zavalloni. Par exemple, lors du premier entretien avec les parents de José (un des huit enfants que nous avons suivi pendant deux ans), le père a d'abord mentionné son village et, face au silence du chercheur (et probablement face à son expression de désorientation) il a ajouté : « c'est du côté de Granada, vous connaissez ? ».

De ce fait, ce n'est qu'en France, face aux Français, qu'ils ont été amenés à endosser l'étiquette d'« Espagnols » ou de « Portugais » et pris la mesure des implications qu'une telle entité comporte. Car en France être « Espagnol » signifie être « étranger », être un autre, parfois même inférieur. Dans le voyage et le déplacement, ils sont devenus doublement étrangers : à la France d'une part et à l'Espagne de l'autre, parce qu'ils ne sont plus tout à fait comme leurs compatriotes restés en Espagne. Enfin, ce sentiment d'étrangeté est accentué par le fait que le déracinement est accompagné d'un changement radical de mode de vie : de ruraux ils deviennent citadins.

2) Les représentations, mythes et attentes :

Contrairement au contexte des exilés, l'éloignement pour les immigrés de la péninsule ibérique ne renvoie pas à une *cassure forcée*,

subie, toujours brutale (même si elle est envisagée comme provisoire). Le départ est *voulu* et représente une volonté de se libérer de la misère, du travail mal payé et du sous-emploi pratiquement endémiques dans ces régions. Par rapport à l'environnement social du pays d'origine, le seul fait de se déplacer vers des pays industrialisés constitue un élément positif ; en d'autres termes, la caractéristique d'« émigré », telle qu'elle est perçue dans le pays d'origine, constitue un élément valorisé d'une identité car elle indique celui qui a eu la volonté ou tout au moins l'astuce de tenter de sortir d'une destinée vouée à la misère. On doit tenir compte de ce fait pour comprendre leur aptitude à supporter les difficiles conditions de vie qui leur sont offertes dans le pays d'accueil. Les normes et valeurs du pays d'origine sont toujours présentes dans les représentations des immigrés, et l'image qu'on a d'eux « là-bas », une référence tellement forte qu'ils sont capables d'accepter des conditions de vie bien en-deçà de leurs espérances ; rester en France entretient l'espoir de la réussite convoitée et contribue à alimenter cette bonne image d'eux dans le pays d'origine. D'une manière plus générale pour ceux qui restent au pays, émigrer est indissociablement lié à l'idée de promotion et de réussite sociales. Ce qui aujourd'hui relève davantage du mythe que de la réalité s'appuie sur le fait que les premiers à partir ont bénéficié des conditions favorables de l'expansion économique des pays industrialisés²⁰ ; depuis le mythe est alimenté par les exemples — largement colportés par les paysans de leurs régions respectives — d'émigrés revenus « riches », sans être véritablement démenti par des contre-exemples, ceux qui ne réussissent pas préférant ne pas rentrer.

Dans notre population d'étude par exemple, les parents de José (17 ans en France) n'ont pas pu épargner et ne conçoivent pas un retour dans un avenir proche, tandis que les parents de Xavier (19 ans en France)²¹ ont réussi à acheter trois appartements dans leur région, et sont définitivement rentrés pour y installer un commerce. Pendant le déroulement de cette recherche, de nombreuses familles espagnoles amorçaient un retour définitif.

Le devenir des immigrés portugais est légèrement différent parce que l'immigration massive a coïncidé avec le début de la crise des pays industrialisés et que, s'ils avaient conçu l'espoir d'une amélioration après les événements politiques de 1974, la plupart d'entre eux en sont très déçus²².

Ce que nous venons d'esquisser montre combien l'identité de ces émigrés reste dans l'ensemble profondément ancrée dans le pays d'origine et combien les représentations et les attentes de ceux de « là-bas » fonctionnent comme références majeures pour se situer même à distance. Cet attachement et cet ancrage se manifestent également dans les représentations concernant les « Français » en général et les conditions de travail en France : malgré l'épreuve de la réalité, les représentations restent stables et conformes à celles qui ont cours en Espagne. Vivre en France est associé à l'aisance matérielle, à la possibilité d'épargner ou d'apprendre un métier nouveau et en expansion qui leur serait utile

lors du retour. Les difficultés ou les humiliations qu'ils doivent affronter dans la poursuite de leur but sont minimisées voire niées, en tous les cas relativisées à la fois par la référence culturelle religieuse (« il faut souffrir et peiner pour atteindre ce qu'on veut ») et par la comparaison avec les conditions de vie qu'ils avaient connues sur place qui n'étaient pas meilleures. Il faut souligner en passant qu'au moment où on a fait ces entretiens, aucun des parents de ces enfants n'était au chômage (1979-1980), l'évaluation des conditions de vie en France, malgré les difficultés est toujours réaliste et rapportée aux conditions de vie initiales : « C'est que j'ai eu faim, moi, quand j'étais petite... tous les deux (mon mari) nous l'avons connue, la faim... tandis qu'ici, vous voyez, on mange ce qu'on veut, mes enfants ne manquent de rien ! » dit la mère de José à propos des difficultés d'un retour au pays.

Nous rejoignons certaines conclusions de Camilleri (1965) selon lequel certains groupes d'immigrés ont une conception instrumentaliste de la culture du pays d'accueil : ils tentent d'adopter certaines des normes et modes de vie qu'ils considèrent comme un instrument de réussite.

Les représentations concernant l'école en sont une illustration : Mauviel (1979) soutient que, tant que les conditions sociales et économiques sont tolérables, les familles d'immigrés investissent dans la formation scolaire dont ils font l'instrument capable de protéger leurs enfants des risques, toujours présents d'exploitation lors d'un éventuel retour au pays. Ce projet de retour, constamment présent explique nos données relatives à l'écart qui existe entre les modèles et les normes des parents et enfants espagnols et portugais et les modèles préconisés par l'institution scolaire française. N'ayant souvent pas été scolarisés, les parents maîtrisent mal les différentes filières disponibles dans le système scolaire français ; leur objectif majeur, obtenir une certaine aisance matérielle, n'est pas nécessairement lié à l'obligation d'études longues. Du point de vue institutionnel français, le fait statistiquement net (Vasquez, 1981) que les enfants d'immigrés ont un retard scolaire par rapport aux moyennes nationales de l'école française et qu'ils se retrouvent massivement dans les filières menant à des études courtes constitue un échec. Or, paradoxalement, cela ne correspond pas à la perception des parents : parce qu'ils sont nombreux et regroupés dans ces filières courtes, les parents perçoivent cette situation comme « normale » (cela renvoie à une conformité rassurante) tandis que la minorité d'enfants qui aboutissent dans des filières longues sont *perçus* comme anormaux et marginaux (Berthoz-Proux et Vasquez, 1981). Ils le sont, de fait, par rapport à la communauté d'origine et certains ressentent cet antagonisme entre deux systèmes de références opposés et souffrent de l'aliénation où cette situation les place par rapport à leurs compatriotes.

Entreprendre des études longues suppose donc une situation de crise, l'obligation de choisir et par conséquent amorce une certaine évolution dans le rapport et le contenu « nous » et les « autres »... Faut-il entamer le processus d'assimilation, encouragé et valorisé par les instances scolaires d'accueil ou le refuser pour ne pas se couper de ses « origi-

nes » ? On peut noter que, dans ces conditions, les enfants deviennent soudain *plus* sensibles aux discriminations dont ils sont l'objet.

Avec l'évolution de la situation économique occidentale, on voit s'amorcer un changement des représentations concernant le rôle instrumental potentiel de la France qui s'accompagne d'une réévaluation et d'une recentration des éléments des identités. Les changements dans la politique française concernant l'immigration se sont traduits par un accroissement des tracasseries administratives, une certaine violence institutionnelle et, plus généralement une dégradation des conditions de vie des immigrés au cours des années.

L'écart se creuse entre d'une part l'identité prestigieuse que les émigrés conservent dans leur pays natal où ils sont perçus comme les « Français » et où leurs modes de vie modifiés et acculturés deviennent modèles, et d'autre part ce qu'ils connaissent en France tout au long de l'année. Là, *ils sont réduits à l'état indifférencié et unidimensionnel d'immigré, ils deviennent l'autre, l'« étranger pauvre »*. On constate qu'ils mentionnent de façon croissante des discriminations à leur égard qui ne proviennent pas seulement des institutions administratives (police, sécurité sociale, service pour l'emploi, etc.) mais des « Français » en général.

L'intensification de la discrimination et de la perception que les immigrés ont de leur situation amène les jeunes à multiplier leurs points de référence (non seulement dans le sens de l'appartenance mais aussi de l'exclusion). Ils constatent ainsi avec presque un sentiment de soulagement qu'ils ne sont pas la cible principale (« ce sont surtout les Arabes », dit un petit Espagnol) et cela resserre, par contrecoup, leurs affiliations potentielles avec la France. Ils mentionnent (il s'agit surtout des Espagnols et des Portugais qui vivent en France depuis longtemps) leur ressemblance physique avec les Français (« tout le monde croit que je suis Français »). Les ancrages initiaux deviennent ainsi, sous l'effet des circonstances, plus fragiles et instables. Quelques-uns vont franciser leur prénom ou insister pour répondre en français lors de l'entretien²³, affirmer qu'ils se sentent « Français » en France et qu'ils ne perçoivent aucun problème. Ils peuvent cependant, et pendant le même entretien, revendiquer leur identité espagnole ou portugaise et certaines de leurs traditions culturelles²⁴ qu'ils survalorisent par rapport à l'équivalent retrouvé en France. Jusqu'où peut aller l'assimilation, l'effacement des racines culturelles dans ces circonstances particulières ?

Difficile de répondre à une telle question. Mais il ne faudrait pas négliger pour amorcer une telle analyse de reconnaître le rôle régulateur que jouent les structures (associations amicales, école du soir, catéchisme, etc.) mises en place par les immigrés dès le début, qui permettent le regroupement et les retrouvailles fréquentes et, par conséquent, assurent le maintien des traditions. C'est peut-être à cause de cette gestion réussie des différentes composantes parfois antagonistes que les difficultés et les ambiguïtés croissantes du statut d'immigré n'ont

pas débouché, dans ces groupes nationaux, sur des conflits apparents. Tout est en place pour que le sentiment d'appartenance à la communauté espagnole ou portugaise soit présent ici (structures d'accueil mises en place par les communautés elles-mêmes) et soit maintenu par la communauté au point d'attache. Les aspects négatifs du déracinement sont perçus comme transitoires et comme sacrifice qui portera ses fruits (ceci étant congruent avec les préceptes catholiques). C'est peut-être dans les conflits entre générations qu'une étude approfondie pourrait saisir les failles et les changements plus nuancés qui se manifestent.

5. Finale, ma non troppo.

Gardons-nous de conclure : ce texte n'a d'autre prétention que d'ébaucher les directions de notre réflexion sur l'identité. A travers l'exemple des exilés et des immigrés, nous avons voulu illustrer l'importance de la démarche qui intègre d'emblée les différentes facettes de l'identité car il serait, non seulement artificiel, mais encore erroné de parler d'identité sociale, d'identité culturelle, etc., comme d'entités distinctes et dissociables. La *dimension culturelle* est constitutive de l'identité ; chacun de nous est, dès la naissance — et bien avant sans doute — pris, inséré et socialisé dans un réseau culturel. Il n'est pas sans importance que la langue dans laquelle la mère berce son nouveau-né coïncide ou non avec la langue du pays où vit la famille. Les différentes façons d'assumer son sexe et de vivre chaque « âge de la vie » sont fortement déterminées culturellement ; l'inconscient même relève d'un modelage culturel (Devereux, 1980).

Rappelons une fois encore que l'identité consiste en un processus dynamique, implique une construction constamment renégociée, une gestion de l'instabilité ambiante au sein de la permanence du moi (cf. aussi Tap, 1979). Métaphoriquement, on serait tenté de parler, à propos d'identité, de *rôle de composition* qui se modifie au gré des variations (historique, sociologique, etc.) de l'environnement. S'il faut insister sur ce point, c'est qu'aujourd'hui la problématique de l'identité tend à devenir une « tarte à la crème » qui perd de ce fait son statut scientifique et sa valeur proprement heuristique. Nous sommes tous potentiellement des animaux malades de... l'identité. On l'a, on la cherche ou on la perd. Le malaise ressenti par les groupes d'individus déplacés est de plus en plus volontiers désigné comme « perte de l'identité » ou plus précisément comme « perte de l'identité culturelle » ; d'une part par les milieux d'accueil, l'école et l'hôpital, d'autre part par les sujets eux-mêmes... comme s'il s'agissait d'un bien tangible et stable... On en viendrait presque à créer un Bureau d'identités trouvées !

Trêve d'ironie ; le danger d'une telle banalisation, rançon de la mode, phénomène que subissent bien des thèmes scientifiques, est qu'il en arrive à gommer le problème même (Touraine, 1980). Car, que faut-il entendre quand quelqu'un dit qu'il est en train de perdre son

identité ? Que nous signifie-t-il en vérité ? Quel désarroi veut-il exprimer ? Dans le contexte socio-politique où une personne se trouve réduite à n'être plus par exemple, que « le Portugais », une étiquette à connotation négative, dévalorisée et dévalorisante, l'« identité culturelle » n'est rien d'autre qu'un stigmate assigné pour l'épingler à une place déterminée, l'exclure et le paralyser dans ses tentatives d'être tout ensemble un homme, un père, un travailleur, qui aime aimer, qui sait aussi danser, etc. C'est l'ensemble de ce processus de dépossession que désigne celui qui se sent perdre son identité.

Du côté des institutions, reprendre la déclaration des immigrés au pied de la lettre, parler de perte d'identité, est quelque peu dangereux et réducteur dans la mesure où cela revient à déplacer certains problèmes et à passer sous silence les effets des discriminations subies par certains groupes. On ne résout pas tout en permettant aux enfants d'immigrés de parler la langue « maternelle » pendant les récréations ou dans des classes spéciales, en se contentant de valoriser certains aspects de la culture de leurs parents. Tout au plus surmonte-t-on temporairement un malaise ; mais aborde-t-on la question à la racine ? La perte d'identité n'est qu'un symptôme et on sait bien qu'on ne guérit pas en supprimant les symptômes. Il faut auparavant en cerner les causes profondes.

Post-scriptum pour en revenir au préambule.

A ce stade, et pour refermer la boucle, nous nous sommes demandées ce qu'il en aurait été de nos mères si, une génération plus tôt, c'étaient elles qui, à notre place, s'étaient rencontrées pour débattre de la question du déracinement... Auraient-elles conçu les questions en termes d'identité ? Auraient-elles envisagé d'en faire un thème d'investigations et de recherche, comme nous l'avons fait nous-mêmes ? — « Certainement pas ! », nous sommes-nous exclamées à l'unisson. Elles auraient suivi une autre voie, réfléchi et milité autrement... C'est dire combien le concept (d'identité) est le produit d'une époque.

C.N.R.S., Laboratoire de psychologie sociale,
C.N.R.S.-C.R.E.S.A.S.,
Paris, juin 1983.

NOTES

1. On pourrait penser que le fait d'être femmes, c'est-à-dire plus généralement qu'une caractéristique biologique, nous marque plus inexorablement que le fait de relever d'une mouvance historique. Il y a là en effet matière à réflexion plus approfondie que nous ne pouvons poursuivre dans le cadre de cet article.

Réalités changeantes de l'identité

2. Sa durée réelle ou fantasmée est une des dimensions de cette problématique.

3. Une partie de cette recherche a été menée auprès des enfants et des adolescents, fils d'exilés politiques d'Amérique du Sud (20 Brésiliens et 32 du Cône Sud : Argentine, Chili, Uruguay). Des séances d'orientation, individuelles et collectives, et de nombreux entretiens dans la langue d'origine ont été faits avec des parents. Trois de ces enfants ont été suivis pendant deux ans dans les mêmes conditions précisées au point 4. pour les enfants d'immigrés.

4. Dictionnaire Robert.

5. Au fait tout folklore est engagé, celui qui n'est pas perçu comme tel, l'est également, mais avec l'idéologie dominante.

6. Zavalloni a souligné le poids de l'engagement idéologique dans la constitution de l'identité (1974).

7. Une analyse des mécanismes de défense de cette première étape de l'exil a été publiée dans *Esprit*, n° 6, juin 1979.

8. Des entretiens avec des anciens exilés espagnols et portugais corroborent ce sentiment de culpabilité, comme si un tel sentiment était indissociable de certains exils.

9. Différent de la vie du ghetto qui est imposée à un groupe par les autres.

10. Il faut noter qu'en Amérique du Sud les normes sociales concernant les repas les plus valorisées sont les normes françaises : pour les fêtes ou quand ils invitent chez eux, les Latino-Américains mangeaient « à la française ». Il devient alors d'autant plus révélateur que, dans leurs fêtes en exil, en France, ils se donnent autant de mal (difficultés pour trouver les ingrédients, coût excessif puisqu'en France ces ingrédients deviennent des produits exotiques, difficultés de préparation, etc.) pour faire des plats du pays qu'ils n'appréciaient pas tellement quand ils vivaient là-bas. Certains exilés avouent même n'avoir jamais mangé de *Feljoadas* ou d'*Empanadas* que depuis leur exil. Notons également que le même fait se produit chez les immigrés de notre population d'étude, comme nous le verrons au point 4.

11. Au Chili par exemple, un adulte sur trois est au chômage officiellement reconnu.

12. Le fantôme de la longue dictature espagnole hante l'exil sud-américain.

13. On commence à retrouver le même phénomène chez certains enfants d'exilés chiliens et uruguayens dont l'exil dure depuis bientôt dix ans.

14. Lors de l'amnistie brésilienne, de nombreuses femmes se sont décidées à rentrer pour organiser au Brésil un mouvement féministe, elles ont mis en place une organisation, des librairies et ont inventé de nouvelles formes d'activité.

15. Contrairement à ce qui se passe par exemple pour la majorité des Maghrébins pour lesquels le retour au pays est moins régulier et prend une autre signification.

16. Dans ces régions, être paysan équivalait davantage à un travail de métayer. Métayers et fermiers sont eux-mêmes employés par des régisseurs à qui les propriétaires des vastes propriétés (*latifundia*) délèguent tous les pouvoirs pour gérer et travailler les terres.

17. Le taux de travail féminin est bien plus élevé que celui des femmes françaises ; il est également plus élevé que le taux de leurs pays d'origine (Vasquez, 1981).

18. Dans la population étudiée, composée de 49 familles, il y en a 20 qui ont au moins un parent analphabète.

19. Des entretiens et une étude longitudinale avec une population d'enfants d'exilés ont fourni une partie des données du chapitre précédent.

20. La plupart des immigrés espagnols sont venus en France dans les années soixante (en particulier vers la fin des années soixante), tandis que l'immigration portugaise est plus récente, puisqu'elle se situe majoritairement dans la première moitié des années soixante-dix, pouvant même aller au-delà (76-78).

21. Il est intéressant de souligner que José et Xavier, de même que tous les autres enfants d'immigrés observés, sont nés dans leur pays et ils ne sont arrivés en France qu'en âge scolaire. Il semblerait qu'un des « modes de faire » de ces mères espagnoles consiste à rentrer au pays pour l'accouchement et y rester pendant les premiers mois ou la première année de l'enfant. Ensuite la mère repart vers le pays d'émigration, tandis que l'enfant reste, pris en charge par la grand-mère et élevé au sein de la famille élargie. Ce processus est exemplaire chez Xavier (10 ans) élevé en Espagne : sa mère (femme de ménage dans un grand hôtel particulier du XVII^e arrondissement) a obtenu de ses patrons qu'ils acceptent que Xavier vienne habiter chez eux quand il avait huit

ans. Cela fait donc un an et demi que Xavier est en France.

22. Dans l'entretien on a demandé ce qui avait changé pour eux après la Révolution des œillets (avril 1974), une grande majorité a répondu « rien » !

23. Il y a eu un cas extrême : un enfant a mené un dialogue bilingue, le chercheur lui parlait en castillan et il répondait en français, mais la cohérence de ses réponses montre qu'il comprenait parfaitement la langue de l'interviewer.

24. Il faut souligner ici l'importance de la nourriture du pays d'origine comme support de l'identité. Dans les premiers entretiens, les enfants et les adolescents se plaignaient spontanément de la cantine scolaire et évoquaient volontiers des plats de chez eux ; quand la question n'a pas été soulevée spontanément nous en avons proposé la discussion. Or, une très large majorité des familles entretiennent des traditions culinaires du pays, surtout pour les jours fériés et de nombreux enfants ont longuement décrit la préparation de ces plats et le plaisir qu'ils ont à les manger. D'autre part, des observations faites à l'école espagnole de Paris montrent : a) l'importance que les autorités scolaires ont accordé à cette cantine : il y a un cuisinier espagnol, on privilégie les goûts et habitudes de certaines régions, de telle façon que 95 % des enfants restent à déjeuner, alors que 12,87 % des sujets des entretiens — qui sont tous élèves dans des écoles françaises — ne restent pas à la cantine (Vasquez, 1983) ; b) l'importance accordée par les mères à la nourriture de leurs enfants ; à la sortie de cette école, une vingtaine de mères attendent leurs enfants à la porte et, dès qu'ils sortent, elles leur donnent sandwiches, tortillas et boissons.

REFERENCES

- ALLOUCHE J., Mémoires juives et identité, communication au IV^e Colloque international d'histoire orale, C.N.R.S., Aix-en-Provence, 24-26 septembre 1982.
- APFELBAUM E. et LUBEK I., Resolution versus revolution ? The theory of conflicts in question, in *Social Psychology in Transition*, Ed. Strickland, Plenum Press, New York, 1976, pp. 71-94.
- BERTHELIER R., *Ecole, langage, culture, statut social et autres bagatelles. A propos des enfants des travailleurs migrants*. Ronéo, Paris, 1978, 36 pp.
- BERTHOZ-PROUX M. et VASQUEZ A., Les difficultés d'insertion sociale et de scolarisation des jeunes migrants, in *Recherche*, CORDES, Paris, 1981, 85 pp.
- CAMILLERI C., Les immigrés maghrébins de la seconde génération, *Bul. de Psychologie*, XXXIII, n° 347, Paris, 1980, pp. 985-996.
- CODOLE J.-P., La quête de la similitude et de la différence sociale. Une approche cognitive du sentiment d'identité, in *Ident. Indiv. et Pers.*, Privat, Paris, 1980, pp. 153-154.
- DEVEREUX G., *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, Paris, 1980, 447 pp.
- MAUVIEL M., Cultures en contact : remarques épistémologiques à propos de la migration maghrébine, in *Pluriel*, Débats, n° 20, Paris, 1979, pp. 53-58.
- PARK R.E., *Race and Culture*, Glencoe, The Free Press, New York, 1950.
- RODRIGUEZ-TOME H., *Le moi et l'autre dans la conscience de l'adolescent*. Del. et Niestlé, Neuchâtel, 1972.
- SELOSSE J., Identification négative : Processus et effets, in *Bul. de Psychologie*, n° 345, Paris, 1979, pp. 51-626.
- TAP P., L'identification et la genèse de la personnalité, *Annales*, Toulouse, Tome X, 1974, fasc. 3, pp. 60-100 ; Tome XI, 1975, fasc. 3, pp. 77-120.
- TAP P., *Relations interpersonnelles et genèse de l'identité*, Ronéo, Toulouse, 1979, 31 pp.
- TOURAINE A., Les deux faces de l'identité, in *Ident. collect. et chang. sociaux*, Privat, Paris, 1980, pp. 19-27.
- VASQUEZ A., Le temps social : enfants étrangers à l'école française, *Enfance*, n° 3, Paris, 1980, pp. 179-191.

Réalités changeantes de l'identité

- VASQUEZ A., Quelques données sur la scolarité des enfants immigrés (espagnols et portugais) à Paris, *Rev. Internat. Sciences de l'Educ.*, 1981, n° 4.
- VASQUEZ A., Temps social - Temps culturel, *Enfance*, n° 5, 1982, Paris, pp. 335-350.
- VASQUEZ A., L'exil, une analyse psycho-sociologique, *L'information psychiatrique*, Vol. 59, n° 1, 1983, pp. 43-58.
- VASQUEZ A. et APFELBAUM E., Les Folles de la Place de Mai, ou la folie assignée, in *Pénélope*, juin 1983.
- ZAVALLONI M., L'identité sociale : un concept à la recherche d'une science, in Moscovici : *Introduit. à la Psych. Sociale*, Larousse, Paris, 1973.
- ZAVALLONI M., L'identité sociale subjective et l'étude du caractère national, in *Ethnopsychologie*, juin-septembre 1974, Paris.

CHOIX DU CONJOINT ET IDENTITE SOCIALE

Les mariages des immigrés maghrébins de la deuxième génération

Jocelyne STREIFF-FENART

En dépit de l'abondante littérature consacrée depuis quelques années à ceux qu'on a désormais coutume d'appeler la « seconde génération » des immigrés d'origine maghrébine, on possède peu d'informations sur la façon dont s'effectue un des choix les plus décisifs que ces jeunes, parvenus à l'âge adulte, sont appelés à faire : celui de leur conjoint. Seuls les drames sociaux dont les mariages des filles sont l'occasion (ruptures familiales, suicides, séquestrations, enlèvements, mariages forcés) ont à ce jour retenu l'attention des medias qui, présentant des cas particuliers mais ne présentant que ceux-ci, amènent le public à les tenir pour la règle, et imposent l'image d'une radicale opposition entre la volonté des parents et le désir des enfants. Dans un article récent¹, M. Catani, analysant à travers le discours d'une jeune fille algérienne, les fondements culturels de ce « conflit de générations », développe le thème de l'opposition entre deux systèmes de valeurs qui s'affrontent à l'occasion du mariage : celui des parents, centré sur l'honneur et la continuité de la lignée, et celui des enfants centré sur la valorisation de la personne et de sa subjectivité.

Or, si l'on prend, comme nous l'avons fait dans cette recherche, le parti de considérer pour un mariage donné, les acteurs (parents

et enfants) et les relations qu'ils entretiennent, après que le mariage ait effectivement eu lieu et non avant, et donc de recueillir non pas des principes ou des projets, mais des commentaires sur des décisions effectivement prises et des pratiques réellement mises en œuvre en matière matrimoniale, on constate que les drames familiaux et notamment la rupture des relations entre le jeune et tout ou partie de sa parentèle consécutive à un choix matrimonial, ne se rencontrent que de façon tout à fait exceptionnelle. Ce qui frappe, au contraire, c'est que les unions se concluent dans la majorité des cas sur la base d'un accord (quelles que soient les modalités qui ont permis d'y parvenir) entre deux séries d'individus qui, à première vue, parlent le mariage en des termes totalement différents et même contradictoires : le langage de l'honneur et de l'intérêt familial de la part des parents, le langage de l'amour et du bonheur individuel de la part des enfants.

On sait que les Maghrébins constituent une population pour laquelle le mariage des enfants et notamment celui des filles apparaît comme une préoccupation quasi obsessionnelle, constituant la trame des conversations féminines, le but ultime des pratiques éducatives et le souci constant des mères (« Pas de repos avant que toutes mes filles ne soient mariées », « Maintenant, je peux mourir, toutes mes filles ont un bon mari »)*. On est donc en droit de se demander, sauf à tenir tous les mariages réalisés pour des « mariages forcés »², quels sont, au sein de la famille maghrébine immigrée, les mécanismes de sélection du conjoint qui permettent aux unions matrimoniales de se conclure avec un consensus suffisant pour éviter la rupture, si les membres des deux générations sont guidés dans la recherche d'un conjoint par des critères aussi profondément dissemblables.

Les jugements et opinions des parents sur le choix du conjoint apparaissent, dans les entretiens que nous avons réalisés³ soit à travers leur propre discours, soit dans la présentation que font les jeunes de l'attitude de leurs parents à propos de leur mariage. Nous en présentons ci-dessous quelques exemples qui pourraient être multipliés à plaisir sans rien ajouter à la variété des propositions exprimées :

Elle m'a dit : « Maman, je vais me marier, je t'apporte quelqu'un, moi, c'est d'accord. » J'ai dit : « Oui, mais avec un Arabe ? » Elle m'a dit : « Même, ça ne fait rien, de ce pays ? » J'ai dit : « Oui, ça fait rien, rien qu'un Arabe, va, qui compte. »

Ses parents voulaient pas qu'on se marie, parce qu'il était déjà promis. Ils voulaient quelqu'un de la famille.

Mes parents, de toute façon, tant que c'était un musulman...

* Toutes les citations sont extraites d'interventions réalisées au cours de l'enquête.

C'est un Oranais et nous on est chaouïs. Mon père, il aime pas les Oranais, ils vivent pas comme nous, d'après lui. Ils ont pas les mêmes principes. Ils ont pas les mêmes lois.

Son père était pas d'accord qu'elle épouse un Tunisien, on préférait un Algérien comme nous.

Prise isolément, chacune de ces variétés du discours sur le choix du conjoint, définit, que ce soit en terme proscriptif ou prescriptif, une catégorie (classe), qui, en se donnant, donne simultanément son contraire, c'est-à-dire la catégorie (classe) dans laquelle on doit ou on ne doit pas, selon que l'énoncé est positif ou négatif, prendre son conjoint. De ce point de vue, on peut considérer que les parents ont sur la question des avis extrêmement différents, les critères servant à définir les classes matrimoniales étant tantôt la généalogie, tantôt l'ethnie, tantôt la religion, tantôt la nationalité. Pour dissemblables qu'elles soient, ces propositions expriment pourtant toutes, sous un certain rapport, la même chose. Elles disent toutes : on doit se marier avec l'un des nôtres. Même quand les parents semblent tenir des discours contradictoires (Un Algérien comme nous / Les Oranais vivent pas comme nous), c'est avec le même langage qu'ils parlent : celui de l'endogamie. Parmi les raisons qu'ils donnent pour imposer, approuver ou s'opposer au mariage de leurs enfants, il n'y en a pas une qui, quel que soit le contenu du discours, n'exprime en fait la tendance à imposer une limite au groupe au sein duquel on discrimine, à assigner un cercle à l'intérieur duquel le mariage doit nécessairement avoir lieu, bref à énoncer la règle de l'endogamie telle que la définit Levi-Strauss, c'est-à-dire le refus de reconnaître la possibilité du mariage en dehors des limites de la communauté, quelles que soient les contractions ou les dilatations dont est l'objet l'idée même de communauté.

On voit donc clairement que poser que les parents disent la même chose (il faut épouser un semblable), en disant des choses différentes (il faut épouser un musulman, il faut épouser un Arabe, il faut épouser un cousin, il faut épouser un chaoui), c'est dire du même coup, que l'ensemble des variétés du discours balise l'espace de manipulation des limites que l'on fixe au groupe, c'est-à-dire, en fait, des limites de l'identité sociale, définie ici comme la relation d'appartenance au groupe par rapport auquel il y a des conduites d'identification possibles.

Comment, dans ce cas, rendre compte des variations entre les individus-parents, qui font qu'au sein d'un échantillon grosso modo homogène quant à l'origine culturelle, l'âge, la génération d'immigration, le statut social, on observe, d'un individu à l'autre, une si grande variété dans la définition du groupe au sein duquel il convient de choisir son conjoint ? Il suffit tout d'abord d'observer que, quand les parents parlent du choix du conjoint, même lorsque le discours se présente sous la forme d'un énoncé normatif à caractère général, c'est toujours en référence au cas particulier du mariage de leurs enfants qu'il convient de le situer.

Autrement dit, les différents types de discours ne traduisent pas tant des opinions différentes sur le mariage que des justifications de pratiques matrimoniales différenciées, c'est-à-dire que l'explication de ces variations n'est pas tant à rechercher dans des caractéristiques relatives à des types de sujets que dans des caractéristiques relatives à des types de mariages.

Si l'on se tourne, en effet, vers l'examen des caractéristiques objectives des mariages réalisés⁴, on peut observer à un premier niveau d'analyse que, sur 100 mariages (considérés à partir d'un des deux membres du couple, soit l'homme soit la femme, répondant à la définition de la population étudiée : membre de la deuxième génération issu de l'immigration d'origine mahrébine), 28 sont conclus entre des individus liés par la parenté (matrilatéralement ou patrilatéralement), 61 (inclus les précédents) entre des individus dont les parents ont la même origine régionale, 83 (inclus les précédents) entre des individus dont les parents ont la même nationalité, 90 (inclus les précédents) entre des individus d'origine maghrébine.

La structure du marché matrimonial de la deuxième génération des immigrés maghrébins se présente donc comme une série inclusive de cercles concentriques qui, s'élargissant progressivement de la parentèle à tout le Maghreb, met en branle des groupes sociaux de plus en plus étendus. Si, à partir de cette constatation, on revient à l'analyse des discours, on s'aperçoit qu'on se trouve en présence de deux types d'énoncés : certains expriment des préférences ou des vœux (ils veulent quelqu'un de la famille, on préfère un Algérien) qui discriminent entre une catégorie (un cercle) et ses voisins, d'autres mettent en avant un principe de clôture (*Rien qu'un Arabe, tant que c'était un musulman*) qui marque la limite ultime (le dernier cercle) au-delà de laquelle il est exclu de se marier.

On est conduit, à ce point de l'analyse, à considérer les énoncés produits par les différents individus-parents, non plus comme différents types de discours mais comme des moments d'un discours unique, c'est-à-dire à mettre en relation la série d'oppositions binaires dedans/dehors qu'ils expriment, sous la forme d'une relation d'ordre qui, si elle est rarement exprimée explicitement par les parents, est par contre parfaitement saisie et clairement énoncée par les enfants :

Que ce soit un Tunisien... enfin bien sûr l'Afrique du Nord en priorité. Un Tunisien, un Marocain... de préférence un Algérien, bien sûr, mais au-delà... bon, si ça avait été un garçon du Moyen-Orient, des pays arabes, ils l'auraient... l'essentiel c'est que ce soit un musulman, un Arabe musulman.

Ils disent : au moins si tu ne prends pas quelqu'un du village, tu prends au moins un Tunisien. Pas un Algérien ou un Marocain. Et ça encore, c'est toujours moins grave qu'un Français. Encore avec un Arabe ça va. Mieux vaut un Algérien ou un

Marocain qu'un Français. Avec un Français, ils nous laisseraient pas...

Si je demande l'avis de mes parents, ils préfèrent quelqu'un de la famille, mais je crois que je me marie avec une Tunisienne, c'est mieux qu'une Algérienne, je me marie avec une Algérienne, mieux qu'une Pakistanaise, ce qu'ils m'ont demandé mes parents, enfin mon oncle : tout ce que je te demande, c'est de pas te marier... non, tout ce que je te demande, c'est de te marier avec une femme musulmane.

Relation d'ordre qui, en même temps qu'elle énonce la hiérarchie des préférences, donne la limite à l'intérieur de laquelle on hiérarchise :

Si c'est un Arabe, un Marocain fils de mon oncle, oui, un Tunisien, fils de mon oncle, oui, un Algérien, fils de mon oncle, oui. Mais avec un Européen, non. Parce que pourquoi la fille arabe va-t-elle échanger le fils de son oncle arabe avec un Français ? Nous, on préfère épouser un chien fils de mon oncle arabe, mais un Européen, non.

Par rapport aux deux fonctions de l'appellation généalogique que distingue P. Bourdieu⁵, la fonction assimilatrice et la fonction distinctive, ce que révèle cette manipulation de la terminologie de la parenté, c'est la tendance à reculer le plus possible les frontières de la lignée, c'est-à-dire à accroître la puissance assimilatrice de l'idéologie généalogique au détriment de sa vertu distinctive, en mettant l'accent sur ce qui unit des unités sociales différenciées (les Arabes) et en effaçant ce qui les sépare (nationalités et statuts sociaux : un chien).

L'immigration, en devenant présence permanente des familles dans la société française, définit une situation dans laquelle ce qu'il s'agit avant tout de préserver ou de renforcer par les unions matrimoniales, c'est l'intégration d'un groupe minoritaire menacé dans sa survie en tant que groupe. En même temps qu'elle impose comme une nécessité impérieuse l'intra-mariage, cette situation est la conséquence même du bouleversement des structures sociales et de l'éclatement des réseaux de solidarité qui déterminaient les conditions pratiques de sa réalisation. Cette contradiction ne peut se résoudre que par l'élargissement du groupe d'endogamie à tous ceux qu'il est métaphoriquement possible d'assimiler à un cousin parallèle patrilatéral.

Mais cette manipulation n'est pas indéfiniment possible. Il existe un groupe, qu'on le désigne comme les musulmans, les Arabes, les Arabes musulmans, qui est le groupe le plus large possible à qui on peut reconnaître le privilège de la parenté effective. 90 % des mariages conclus par les jeunes immigrés se situent quelque part à l'intérieur de ce groupe, et parmi les 10 % conclus en dehors, 80 % le sont par des garçons.

Or on sait que le mariage mixte a, chez les musulmans, une signification radicalement différente selon qu'il est le fait d'un homme ou d'une femme, puisque, selon le cas, le groupe l'interprète comme la perte ou l'annexion d'un individu :

Chez nous les Arabes, c'est l'homme qui attire la femme chez lui, la femme elle fait comme l'homme. Alors si la fille française se marie avec un Arabe, s'il lui dit fais-toi Arabe, elle se fait Arabe.

Cette prétention à la soumission de la femme étrangère aux valeurs de son époux, s'accompagne de la reconnaissance aux autres groupes d'exercer la même prétention. Plus encore : il est inimaginable (peut-être mōprisable) qu'ils ne l'exercent pas. C'est ce qui rend si douloureuse l'expérience des filles mariées à des Français, ou à des immigrés d'origine européenne, comme dans le cas de Lila qui a épousé un Espagnol :

Je l'ai connu, il y a un an. Au départ c'était le coup de foudre et puis après ça s'est bien accroché. Le grand amour. Y avait des obstacles, on était conscients tous les deux qu'on allait avoir des difficultés, soit lui du côté de ses parents ou de mon côté. On a bien réfléchi, on s'est dit : bon, soit on casse et chacun part de son côté, soit on envoie tout ballader les parents et les problèmes et on fait quelque chose. Et si l'amour il est fort, je crois qu'on arrivera à faire quelque chose. Bon, on a continué, j'ai mis ma mère au courant, je lui ai dit voilà. Alors elle m'a dit : c'est tes problèmes, moi j'ai rien à dire. Si tu as choisi, tu es assez grande. Bon, moi j'aurais préféré que ce soit un musulman, il l'est pas, il l'est pas... Et c'est pas le genre à exiger d'un homme qu'il se fasse musulman. Bon, ça a été un peu dur pour ma mère, mais elle a compris. Il a eu l'occasion de voir ma sœur, il a vu mes parents, il a connu ma sœur, ma nièce, mon neveu. Mes sœurs qui étaient plus ou moins contre, moi qui étais toujours contre le mariage, surtout avec des Français, j'ai dit que j'avais trouvé en lui ce que je cherchais. C'était avec lui et pas avec quelqu'un d'autre. Ma sœur elle est rentrée en Algérie, elle a averti mes deux autres sœurs qui ne le croyaient pas. On a continué. Il est venu un dimanche me demander en mariage. Tout seul. Parce que sa famille il leur a parlé, ils étaient contre. Ils lui ont dit : il n'en est pas question, pas avec une Algérienne. Il est venu voir ma mère, il m'a demandé en mariage, y avait mon frère. Mon frère, sa seule question ça a été : moi, ça ne me regarde pas, le seul problème c'est qu'elle doit avertir son oncle. Il sait très bien que je pouvais pas avertir mon oncle, si tu veux c'était un peu du chantage dans la mesure où il a dit : s'il arrivait

quelque chose à mon oncle, je me le reprocherais toute ma vie. J'ai beaucoup réfléchi à la question avec ma mère, elle m'a dit : c'est pas la peine d'écouter ce qu'il a dit ton frère ou ce qu'ils ont dit les autres. Elle m'a dit : même avec un Algérien ça aurait été difficile dans la mesure où c'est pas ta famille, c'est pas quelqu'un de ta famille qui porte ton nom. J'ai une sœur qui s'est mariée il y a onze ans, il a toujours été contre son mariage jusqu'à maintenant. Pourquoi ? Parce qu'elle a épousé un autre que de la famille. Il faut que ce soit un qui porte son nom. Je peux pas aller à Lyon voir mon oncle et lui dire : je vais me marier. Parce qu'il vit pas constamment ici, il vient une fois par an pour la fête de l'Aïd, c'est tout. S'il vient, il reste juste huit jours, quinze jours, il a pas besoin de l'apprendre. S'il vient et que je suis pas à la maison, ma mère elle peut très bien dire que je suis en voyage. Bon on a fait tous les papiers pour la mairie tous les deux. Au début, c'était à la mairie d'A. Bon, après comme il y avait plein plein d'Algériens que ma mère connaît et tout, vis-à-vis d'elle on a changé pour C. Il n'y avait pas les parents de M., ils m'ont jamais vue, je les ai jamais vus. Et je tiens pas à les voir. Ah non, maintenant non. Parce que j'estime qu'on doit pas juger une personne sans la connaître. J'ai dit : si un jour on a un gosse, tu le prendras s'ils veulent le voir, s'ils l'acceptent, mais moi je veux jamais les recevoir chez moi. Jamais. Parce qu'on ne veut pas d'une Algérienne, je ne veux pas être acceptée par rapport au gosse, ça non. Je ne serai jamais acceptée. Bon, puis il y a eu aussi le problème avec mon frère. Trois jours avant le mariage, on l'a plus revu jusqu'à présent. Il dit : le problème c'est qu'elle aurait dû avertir son oncle. Mais c'était le prétexte, il a fait l'hypocrite, il croyait que j'allais reculer, que ça allait me passer. Mariage, mariage... que quand le moment serait venu, le problème de mon oncle... En fait il ne s'attendait pas à ça de ma part. Moi, je représentais quelque chose de très beau : la femme algérienne. Et alors ? C'est pas pour ça que je renie ma race. Je suis, je serai toujours une Algérienne. Mais pour eux, si on épouse un Français, on prend sa religion, on prend son nom. On est plus arabe pour eux, on sera plus arabe. Non, sa position avec moi, elle a été vraiment hypocrite, parce que bon j'avertis mon oncle, mon oncle, il sait très bien qu'il sera contre. Parce que dans l'histoire y a mon oncle, le seul problème. Bon, je suis partie en Algérie, j'ai discuté avec un de mes oncles. C'est surtout un de mes cousins aînés, mais pour moi il représente l'oncle quoi. Il représente l'oncle, le papa, ce que tu veux. Il m'a dit : tu es assez grande pour savoir ce que tu fais. Tu vas pas épouser un Algérien pour faire plaisir à moi à l'autre. Il m'a dit : telle que je te connais, tu as toujours voulu être indépendante, avec tes idées. Le seul problème il m'a dit, le seul

obstacle c'est ton oncle. Tu veux éviter qu'il le sache, mais il le saura un jour. Bon, il arrivera ce qui arrivera. Soit, il finira par céder, soit s'il cède pas, tant pis pour vous...

Le récit de Lila est intéressant d'abord en ce qu'il montre à l'évidence, à propos d'un cas limite, à quel point le mariage reste, pour les Maghrébins, vivant en France, une affaire qui concerne l'ensemble du groupe familial. C'est à propos de ce mariage qui est le type même du mariage individuel moderne, basé sur l'attraction des personnes (« c'était le coup de foudre », « j'ai trouvé en lui ce que je cherchais », « c'est lui et pas un autre »), que le récit fait le plus de place à la famille. Parmi les personnages intervenant dans le récit, on trouve bien sûr la mère, le frère et l'oncle paternel (le père est décédé), mais aussi les sœurs, le neveu, la nièce, et enfin le cousin d'Algérie, auprès de qui elle va tenter, en désespoir de cause de trouver un soutien impossible. Car ce que montre aussi l'exemple de Lila, c'est l'impossibilité radicale pour une fille de faire accepter le mariage mixte par l'autorité paternelle représentée ici par l'oncle de Lyon. En dépit des efforts de Lila pour banaliser sa situation en la rapprochant de celle de sa sœur mariée à un Algérien, la comparaison des deux cas montre l'inverse de ce qu'elle voudrait prouver. Elle ne fait que souligner la différence qu'il y a entre faire, malgré le mécontentement de l'oncle, un mariage qui ne le satisfait pas, ou faire un mariage qu'il n'est pas même envisageable de lui avouer⁶, ni pour elle qui voudrait le lui laisser ignorer lors de ses visites, ni pour son frère qui utilise cet argument comme une ruse (son « hypocrisie » dit Lila), sachant bien que lui mettre ce marché en main (tu te maries, d'accord, mais tu avertis ton oncle) c'est la condamner soit à renoncer à son mariage, soit à rompre avec sa famille. Lila a choisi la rupture. Elle ne voit plus que sa mère, clandestinement en l'absence des autres membres de la famille, sans voir pour autant ses beaux-parents qui l'ont « jugée sans la connaître ».

On voit que du point de vue de l'identité personnelle du sujet, faire un mariage mixte c'est souvent pour une fille maghrébine perdre sur tous les tableaux, se voir dénier le droit de rester « la femme algérienne » aux yeux de ceux pour qui cela « représente quelque chose de très beau », tout en étant stigmatisée comme « une Algérienne », aux yeux de ceux pour qui cela signifie quelqu'un dont « on ne veut pas ».

Les implications de cette situation, sur le plan psychologique, sont extrêmement graves, puisque le sujet se trouve en position d'affronter une décision catégorielle quant à sa propre appartenance qui ne peut être qu'inadéquate pour l'accomplissement de son identification sociale. Ce type de processus a été décrit par L. Garaï de la façon suivante :

Soit... C et D, deux groupes qui se considèrent comme différents l'un de l'autre et dont chacun tient un individu X pour différent de ses propres membres et similaire à ceux de l'autre groupe. Quelle que soit la décision catégorielle de X

quant à sa propre appartenance elle sera doublement inadéquate : premièrement par l'acquisition d'une qualité de différence par rapport aux membres du groupe auquel il se considère similaire en raison de son choix opposé au leur et, deuxièmement, par l'acquisition d'au moins une qualité de similarité aux membres du groupe duquel il se considère différent, en reprenant à son compte leur décision dont il est l'objet⁷.

Or, c'est exactement dans cette situation que Lila se trouve placée par son mariage :

— Le groupe auquel elle continue de s'identifier (« je suis, je serai toujours une Algérienne ») ne la considère plus comme faisant partie des siens, mais l'assimile au contraire au groupe adverse (« on prend sa religion, on prend son nom, on n'est plus arabe pour eux »).

— Simultanément, le groupe adverse, en conformité avec son propre jugement, la tient toujours pour une Algérienne (« Je ne serai jamais acceptée parce qu'on ne veut pas d'une Algérienne »).

— En choisissant de se proclamer algérienne, Lila manifeste de la façon la plus claire, à la fois sa différence avec les membres du groupe auquel elle s'identifie, et la conformité de son jugement avec le groupe adverse. Ce « paradoxe de la catégorisation sociale » comme le définit L. Garaï, donne lieu à des conflits intra-personnels insolubles, et, selon le même auteur, de nombreux suicides comportent des antécédents similaires.

C'est la conscience diffuse de ce danger qui explique que la plupart des jeunes filles mahrébines que nous avons interrogées sont, en matière de choix matrimonial, d'accord avec leurs parents au moins sur un point : le refus du mariage avec un Français :

Je sais pas mais, je me verrais pas... je me verrais pas mariée avec un Français. Je préfère me marier avec un Arabe comme moi, pour les parents c'est normal parce que je les respecte... mais... si vraiment c'était normal d'épouser des Français, si c'était logique, si les parents acceptaient comme si c'était un Arabe... mais moi quand même je voudrais pas. C'est pas vraiment pour la religion, parce que moi, la religion, je la pratique pas vraiment, mais seulement j'épouserai pas un Français parce que... je veux pas l'épouser, je sais pas. Je me dirai : je m'entendrai mieux avec un Arabe qu'avec un Français. Si un jour on se dispute, il me dira pas : sale race ou sale Arabe.

Mais même si peu d'individus concluent effectivement des unions mixtes, l'immigration représente une situation dans laquelle cette transgression est toujours virtuellement possible, ne serait-ce que par la présence effective de candidats. L'école, le quartier, les lieux de loisir, les lieux de travail fournissent autant d'occasions possibles d'interaction

avec des jeunes d'origine différente, et même la fille la plus étroitement surveillée ne peut en être entièrement préservée :

Mais maintenant, qu'est-ce que tu veux ? C'est la France. Quand tu es en France, qu'est-ce que tu veux faire ? On est tous mélangés. Maintenant, y a beaucoup de musulmans qui épousent des Français. Mais c'est pas le même comme nous, c'est pas pareil. Moi, je connais des filles algériennes de notre pays, elles ont pris des Français. Mais le père et la mère ils étaient pas d'accord. Elles ont pris leur valise, elles sont parties.

Le scénario mésalliance/rupture, qui apparaît, si l'on met en rapport la réalité des faits et la représentation qu'en ont les parents, comme un véritable fantasme, revient dans le discours des mères avec une insistance qui exprime la conscience aiguë d'un possible : en France, il est possible à une fille algérienne, quoi qu'il lui en coûte, d'épouser un non-musulman. Elle a, non seulement la possibilité légale de le faire, mais aussi la possibilité sociale (encore une fois, quel qu'en soit le coût personnel, au plan psychologique) d'assumer les conséquences de cette décision, dans une société où il n'est pas inenvisageable de vivre coupée de sa famille. De même qu'elle peut sanctionner par un divorce un choix qui ne la satisfait pas, elle peut toujours, ici, « prendre sa valise et partir ».

C'est pourquoi la mésalliance, pour rare qu'elle apparaisse, n'est pas aux yeux des parents un simple accident, mais une éventualité toujours possible dans une société qui réunit toutes les conditions de sa réalisation, y compris et surtout celle d'avoir produit des enfants capables de l'envisager. Car par dessus tout, ce que symbolisent celles qui ont fait leur valise, ces filles perdues au double sens du terme, qui n'ont pas craint d'attirer le déshonneur sur leur famille, c'est l'échec des pratiques éducatives familiales comme pratiques de reproduction sociale : échec poussé dans sa conséquence extrême quand quelque chose d'aussi fondamental que les règles de mariage, ne va plus sans dire et doit être imposé par la contrainte.

Les filles maghrébines en France parlent souvent de la peur que leur inspirent leurs parents et en particulier leur père, et il est vrai que beaucoup d'entre eux, loin de manifester le fatalisme de la mère de famille citée ci-dessus (« qu'est-ce que tu veux faire ? »), tentent de pallier par une sévérité accrue allant jusqu'à l'exercice de la violence physique, la perte du contrôle qu'ils exercent sur une décision qui, pour eux, reste éminemment familiale : celle du mariage de leurs enfants. Il est important, toutefois, de souligner qu'à ce modèle du père « sévère » (« arriéré », ayant « la mentalité arabe », comme disent les filles), ne s'oppose pas un modèle du père « libéral » (« moderne », ayant « la mentalité française »), mais le modèle du père « démissionnaire », les deux attitudes pouvant être le fait du même individu à deux moments de l'histoire familiale :

Moi, je vois ma sœur, maintenant mon père lui dit plus rien. Autant il était sévère avec nous, on pouvait pas sortir ni le dimanche, ni le samedi soir, mais moi je vois ma sœur, maintenant, elle sort et elle rentre à l'heure qu'elle veut, mon père dit rien. Pourtant il était très sévère mon père, il a été très dur avec nous. Mais avec elle, je crois qu'il s'est relâché, parce que peut-être aussi il a vieilli, il est à la retraite, et puis disons qu'il a vu qu'avec nous, finalement... Disons que ça sert d'être sévère avec les enfants, puisque ça leur apprend dans la vie à savoir ce qu'il faut faire, ce qui est mal, mais pour ma sœur non, il n'a rien fait.

Le fatalisme ou la répression violente ne sont, en fait, que deux modalités de réaction au même constat : celui de la modification du rapport des forces au sein du groupe domestique, qui voit tendanciellement grandir l'influence des jeunes en matière de décision matrimoniale, et qui place presque tous les parents, à un moment ou à un autre, pour un mariage ou pour un autre, en position de lâcher un peu pour ne pas tout perdre. Tout mariage peut être expliqué dans ce cadre, comme l'aboutissement d'un processus de négociation dont la révolte spectaculaire des jeunes ou leur soumission aveugle à l'autorité paternelle ne représente que deux extrêmes qui, dans les faits, se rencontrent rarement. Au cours de ce processus, la chance pour chacun des acteurs d'imposer son point de vue dépend à la fois de l'importance de l'enjeu de ce mariage particulier pour chacun d'eux, et du pouvoir dont ils disposent au sein du groupe domestique à ce moment particulier de l'histoire familiale, enjeu et pouvoir eux-mêmes tributaires de la situation matrimoniale des autres membres de la famille.

En règle générale, on peut constater que les parents acceptent d'autant plus facilement le choix des jeunes :

— Qu'ils n'ont pas eux-mêmes de candidat à proposer ;

— Qu'ils ont rempli, avec le mariage d'autres enfants, les obligations éventuellement contractées avec la parenté. On a vu plus haut que 28 % des jeunes Maghrébins touchés par l'enquête ont épousé un parent. Si on considère non plus les individus mais les familles, près de la moitié d'entre elles ont au moins un enfant marié avec un parent.

On ne peut toutefois aller plus loin dans l'analyse sans tenir compte du fait que, dans le rapport des forces entre les parents et ceux que l'on a désigné jusqu'ici comme « les jeunes », filles et garçons n'occupent pas des positions équivalentes. En fait il semble que les garçons ne se heurtent à l'autorité paternelle que dans le cas où ils rompent une promesse de mariage prise pour eux par leur père. Pour le reste, on leur reconnaît beaucoup plus facilement qu'aux filles le droit de choisir leur conjoint, et d'ailleurs les critères de leur choix ne sont pas très différents de ceux qui inspireraient leur mère dans la recherche d'une bru. Dans une enquête effectuée par l'A.P.E. de Valenciennes auprès de jeunes Maghrébins, les monitrices rapportent qu'à la question sur

les qualités demandées à leur future épouse, les garçons énoncent dans l'ordre : fidèle, obéissante, belle, réservée (dans son coin), bonne moralité, intelligente⁸. C'est ce conformisme aux valeurs des parents que leur reprochent fréquemment les jeunes filles que nous avons interrogées au cours de notre enquête :

Y a des garçons qui sortent avec des filles, même avec des Françaises et tout, et en fin de compte ils veulent se marier avec une Arabe, et qui reste bien à la maison, qui reste tranquille.

Je connais des garçons, à force d'écouter les parents, ils pensent la même chose que les parents.

Les garçons, ils regardent pas la mentalité.

Certaines vont jusqu'à leur reprocher de ne penser qu'au mariage, inversant le thème, cher à leur mère, du garçon pas sérieux qui ne pense qu'à s'amuser.

Chaque fois que je rencontrais des mecs, c'était le mariage, carrément, sans me connaître, sans sortir avec moi, c'était le mariage. Ça me mettait hors de moi.

Tous ces reproches vont dans le même sens : ils mettent l'accent sur le fait que, ce que recherchent les garçons c'est avant tout une épouse, définie par son rôle social, et non pas une personne choisie pour ses qualités propres. L'opposition est donc bien ici, entre deux systèmes de valeur, non pas entre les deux générations mais entre les sexes, ou plutôt entre les filles d'un côté et le système familial, incluant les garçons, de l'autre, ces derniers étant d'autant plus enclins à reproduire ce système qu'il correspond à leurs intérêts.

La plus grande sensibilité des filles à l'idéologie familiale de la société dominante, notamment à la conception du mariage comme l'aboutissement d'une rencontre privilégiée entre deux personnalités individuelles, renforce, au sein du groupe familial la méfiance à leur égard, qui a toujours été un trait caractéristique des sociétés maghrébines. Pour les familles maghrébines vivant en France, c'est plus que jamais par les filles que le scandale arrive, et notamment ces deux formes de scandale que sont la mésalliance et le célibat. La mésalliance surtout, en dépit de sa faible fréquence d'un point de vue statistique (infime pour les filles), pèse d'un poids symbolique considérable dans la détermination des enjeux qu'il s'agit de protéger par le contrôle des unions matrimoniales. Si, pour reprendre l'expression de P. Bourdieu⁹, le mariage des enfants représente pour une famille l'équivalent d'un coup dans une partie de cartes, l'immigration ne modifie pas seulement la donne et les critères selon lesquels on évalue les bons coups, elle

détermine également un nouveau système de jeu dans lequel tous les efforts, avant même de porter sur la possibilité de faire un beau mariage, consistent à tenter d'éviter l'inacceptable, c'est-à-dire l'union avec un non-musulman.

Ces risques permanents que les filles font peser sur l'honneur de la famille peuvent, dans certaines conditions, jouer en leur faveur. C'est le cas lorsque la difficulté de les « caser », et l'angoisse de se déconsidérer socialement en gardant une fille célibataire ou en la perdant par un mariage mixte amènent les parents à accepter avec soulagement son propre candidat, même s'il n'est pas tout à fait tel qu'ils l'auraient choisi eux-mêmes. D'après nos observations une fille a d'autant plus de chances d'imposer un candidat :

- qu'elle est plus âgée ;
- qu'elle fait partie d'une famille de filles, et d'autant plus que l'âge de ses sœurs est élevé ;
- qu'elle a fait des études supérieures ;
- qu'il s'agit de son deuxième mariage ;
- qu'elle a une mauvaise réputation.

Par rapport à la question qu'on se posait au début de ce texte, on peut à ce point de nos réflexions, avancer comme début de réponse l'hypothèse que la situation migratoire aboutit à (*i.e.* impose et autorise) la création d'un marché matrimonial suffisamment étendu pour que puisse s'y exercer relativement le libre choix par les jeunes, tout en restant dans les limites tolérables de définition du partenaire pour les parents, autrement dit que l'islam, comme religion et comme culture (la culture « arabo-musulmane »), comme patrimoine commun et menacé, marque les limites de ce qui est permis, mais qu'il définit du même coup les limites à l'intérieur desquelles tout peut être, à la rigueur, permis.

IDERIC, Nice, juin 1983.

NOTES

1. Catani M., « Mariage à l'algérienne » ou la transmission des valeurs des parents aux enfants. Combinaisons adéquates et inadéquates. In : *L'immigration algérienne en France*. Actes du colloque international du GRECO-CNRS, n° 13, Grenoble, 26-27 janv 1983.

2. Le mariage forcé, image stéréotypée largement répandue du mariage des filles d'immigrés maghrébins ne se rencontre que rarement et en général dans le cas des mariages réalisés avant 1970. Précisons, toutefois, que le choix du conjoint, libre ou imposé, n'étant tel que par la représentation que les sujets s'en font, il n'existe pas en la matière de critère objectif autre que l'évaluation personnelle de l'individu concerné. Nous entendons donc ici par mariage forcé le mariage que le sujet présente clairement à l'interviewer comme tel, c'est-à-dire dont il dit qu'il lui a été imposé, quelle que soit la nature de la pression exercée. Par ex. : « Je l'ai vu que le jour du mariage, ça m'a choqué, je te jure. Mais j'étais obligée, mes parents ils avaient fait les dépenses et je pouvais pas dire non devant les gens, les invités et tout, ils avaient tout préparé. »

3. Cinquante entretiens ont été, à ce jour réalisés, concernant 20 mariages. Menés de façon semi-directive, ces entretiens avaient pour objectifs d'amener le sujet à faire un récit le plus détaillé possible des circonstances dans lesquelles se sont déroulées la rencontre des conjoints et l'organisation du mariage. Ils comprennent à la fois des énoncés informatifs et des opinions, jugements et commentaires sur les normes relatives au choix du conjoint et au rituel du mariage. Pour chaque mariage considéré, on s'est efforcé de recueillir les discours d'au moins un membre de chaque génération. Quelques-uns de ces entretiens (concernant des femmes de la première génération) ont été menés en langue arabe par une enquêtrice arabophone. Il n'a malheureusement pas été possible, jusqu'ici (ni à moi-même, ni à l'enquêtrice arabophone) d'interviewer des hommes de la première génération au sujet du mariage de leurs enfants.

4. Analyse portant sur le dépouillement de données concernant, à ce jour, 150 mariages de jeunes immigrés maghrébins dont les familles résident dans quatre quartiers urbains (2 dans les Alpes-Maritimes, 2 dans les Bouches-du-Rhône) caractérisés par une forte concentration de familles immigrées. Pour chacun de ces quartiers, j'ai reconstitué, avec l'aide de jeunes étudiantes d'origine maghrébine, résidant sur place, et jouant le rôle d'informatrices, la totalité des mariages de sujets nés ou arrivés très jeunes en France, réalisés dans chaque famille maghrébine actuellement résidente. Les mariages ainsi recensés s'étalent sur une période de 20 ans (de 1963 à 1983), la très grosse majorité d'entre eux étant comprise entre 1976 et 1983. Les renseignements recueillis portent sur : la nationalité des conjoints, leur âge au mariage, la date de leur mariage, leur niveau d'éducation, leur profession, leur lieu d'habitation avant le mariage, la région d'origine des deux familles, le lieu de résidence du couple après le mariage, le lien éventuel de parenté entre les conjoints. En ce qui concerne ce dernier renseignement, il n'a pas été possible, à cause de l'hétérogénéité des réponses, d'atteindre le degré de finesse prévu dans le questionnaire, le degré exact de parenté et la lignée (paternelle ou maternelle) n'apparaissant nettement que dans la moitié des réponses. On n'a donc retenu, à ce stade de l'exploitation des données, que l'existence ou non d'un lien de parenté, quel qu'il soit.

5. Bourdieu P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Librairie Droz, Genève-Paris, 1972, p. 88.

6. Mariage inavouable aussi à la communauté algérienne immigrée, puisque c'est pour ne pas forcer sa mère à l'avouer à ses voisins que Lila choisit de se marier dans une autre ville que la sienne.

7. Garai L., Les paradoxes de la catégorisation sociale, *Recherches de psychologie sociale*, 1981, 3, pp. 131-141.

8. Cité dans : *Couple et famille et les Maghrébins*. Brochure éditée par la Fédération nationale couple et famille, 1983.

9. Bourdieu P., *op. cit.*, p. 117.

L'IDENTITE ET LES CHOIX RELATIFS AUX SYSTEMES DE VALEURS

Maurizio CATANI

L'identité, soit-elle ethnique ou nationale, est d'abord une question d'éducation des enfants. Ceci parce qu'il n'y a pas de société qui renonce, par l'absence d'une quelconque forme de socialisation des enfants, à sa propre conservation¹.

De cette première constatation découle qu'il n'y a pas de critères objectifs et en même temps atemporels qui permettraient de définir, une fois pour toutes, les « composantes » de cette identité. Celle-ci est éminemment plastique parce qu'elle *est* historique. Bien entendu ceci n'exclut pas que l'on puisse définir, à une époque donnée et dans un contexte culturel spécifique, des critères objectifs d'appartenance, mais cela est possible seulement à ces deux conditions.

Dans ce cadre, et dans notre civilisation, il n'en est pas moins vrai qu'aujourd'hui, une fois sortis de l'adolescence, les jeunes choisissent, qu'ils soient enfants d'immigrés ou non, la société dans laquelle ils veulent vivre malgré ou à cause des circonstances de leur éducation première. Ces jeunes s'identifient donc, psychologiquement et socialement, à une société.

De ce point de vue, il n'y a pas une différence de nature mais seulement de degré entre les *choix* qui s'offrent idéalement à l'enfant d'immigré, à celui d'un petit paysan ou d'un ouvrier qualifié : prendre la relève *sociale* des parents, en restant dans la même catégorie socio-professionnelle ; partir en ville ou dans une autre ville (migration

interne) ; aller à l'étranger (migration internationale, soit-elle manuelle ou intellectuelle : migration des cerveaux).

Dans le cadre d'une analyse de ces choix, la véritable question qui se pose alors, en termes d'identité, est celle-ci. Alors que notre système de valeurs oblige presque le sujet, dans la majorité des cas, à s'auto-déterminer en se différenciant des origines familiales, de quelle façon le sujet observé combinera-t-il deux exigences contradictoires : la *continuité* des affects familiaux et l'éducation reçue, centrée sur le *devenir personnel*, caractérisé par les traits de notre civilisation, *liberté* et *égalité* ? Le cas des enfants d'immigrés n'est qu'une variante du cas général.

Dans le cas de la migration, les possibilités de réponse à cette question ne sont pas innombrables, il n'y en a que trois :

— Parents et enfants restent dans la nouvelle nation de résidence mais ils transposent, en voie subordonnée, certains traits de la culture d'origine. Ceci leur permet, par rapport à la nation de résidence, de se reconnaître mutuellement tout en affirmant une différence mais non une spécificité qui les mettrait par trop en contraste avec la société ².

— Les enfants — alors que leurs parents rentrent dans la nation d'origine, soit pour y travailler encore, soit pour y prendre leur retraite — préfèrent rester dans celle qui est pour eux une terre sinon natale du moins de socialisation.

— Les enfants rentrent dans la nation des parents et s'y installent. Mais dans certains cas ils en repartent, déçus.

Il est vrai que quand on considère uniquement les trois moments auxquels on a fait allusion — formation, recherche d'emploi, fin de célibat — il est certain que les possibilités paraissent bien plus nombreuses et les manifestations de l'identité multiples. En réalité il ne s'agit que de variantes de ces trois réponses.

Ainsi, dans le premier cas, choix définitif, il se peut que parents et enfants se séparent pour « vivre leur vie », ainsi qu'on le dit, ou même que, au moment du mariage, des enfants choisissent de partir outremer (c'est le cas de certains Portugais en France). Mais même alors, la ligne directrice reste inchangée pour les deux générations : le départ est définitif. La question du retour, même à l'âge de la retraite, est très secondaire.

A propos de ce premier cas, on pourrait être tenté d'objecter qu'il est très fréquent que des enfants s'opposent brutalement à leurs parents, sans aucune reconnaissance mutuelle. Nous sommes extrêmement sensible à cette question ³, mais en réalité il s'agit ici de la variante principale du second cas. Au-delà des heurts psychologiques et culturels qui peuvent caractériser les dix années que nous prenons comme référence, reste le fait que, d'une forme qui peut être subjectivement plus ou moins douloureuse ou détendue, on assistera toujours à une séparation entre les géniteurs et la progéniture. Les uns rentrent, l'autre reste, quitte à rejoindre la variante migratoire du premier cas.

Le troisième cas est certainement le plus significatif, le plus foisonnant aussi, mais il n'est pas moins clair que les deux précédents quand on le regarde hors de la synchronie immédiate. Pour le jeune éduqué dans la nation de résidence des parents, se rendre dans celle de ces derniers, pour des raisons qui peuvent être affectives à l'égard des géniteurs ou sociales relativement à l'une des deux nations, équivaut à une *migration à rebours*.

C'est ce fait inopposable qui est le lieu géométrique des innombrables variantes : jeunes filles contraintes au retour à l'occasion d'un mariage décidé par les parents ; mesures disciplinaires de ces derniers à l'égard de garçons qui auraient mal tourné et, à l'autre extrême, la volonté de retrouver la terre des ancêtres, soit à la suite d'un choix positif, soit comme solution de rechange à la difficile insertion dans la société de la nation dans laquelle on est né ou, en tout cas, où l'on a été éduqué. Bien qu'il ne faille pas oublier qu'il existe un certain nombre de retours heureux dans tous les courants migratoires, comme cette migration à rebours des jeunes est des plus difficiles, il faut savoir aussi qu'elle n'est, très souvent, qu'un passage, prélude à un nouveau départ⁴.

Observations de terrain

Pour expliciter ce qui précède nous allons présenter du matériel de terrain qui correspond aux trois situations fondamentales déjà dégagées⁵.

1. Pour le premier cas, choix de résidence sinon définitif au moins largement étalé dans le temps, l'étude de l'associationnisme portugais en France fait apparaître des informations capitales. Bien que la typologie des associations soit variée⁶, il existe une catégorie d'associations qui est particulièrement significative pour notre propos : celles qui apparaissent comme des véritables enclaves portugaises en terre étrangère.

Il est significatif que, en ce cas, la plaque qui annonce le siège de l'association soit rédigée en portugais : claire indication du fait que, au-delà de ce seuil, on met en valeur une autre référence culturelle. A l'intérieur des locaux, la langue, les boissons, les journaux et les formes de convivialité sont portugais. Si les affrontements entre sous-groupes d'immigrés ne sont pas absents ni, encore moins, les frictions entre générations, bien plus significatives sont les fonctions assumées, dans ce type d'associations, par les enfants des immigrés. Ce sont les pères qui ont fondé les associations, mais ce sont les fils, et parfois les filles, qui ayant fait des études de droit en France, ont pris leur suite en créant un service d'aide juridique, par exemple.

Les caractères saillants de la situation sont donc les suivants :

— Le local permet une inversion des primautés. On vit et l'on travaille en France mais, dans un domaine subordonné sans doute mais symboliquement important comme celui du « temps libre », le local, expression

concrète de ce temps, renverse l'orientation habituelle des relations entre autochtones et étrangers. Si, lors du bal annuel ou hebdomadaire, un jeune Français vient danser, il sait qu'il rentre dans une expression fort concrète de l'ailleurs culturel.

— A d'autres moments, et dans un tout autre ordre de considérations, le local devient l'occasion pour exprimer la quintessence de la *différence*, non de la spécificité, des membres de l'association ; le local est aussi la marque de l'acceptation, de la part des membres de l'association, du système de valeurs de la société de résidence à travers leur volonté de permanence. On ne fait pas d'études de droit dans une nation si on n'a pas l'intention de s'installer définitivement dans la société qui la concrétise. En même temps l'ouverture du service juridique aux compatriotes, et éventuellement à d'autres étrangers, souligne tant la conformité au cadre culturel ambiant, donné, que l'habileté à s'en servir pour socialiser la différence sans atteindre la rupture.

— Enfin, le fait que ce service ait été ouvert comme activité spécifique par les nouvelles générations, ce qui leur a permis de prendre au moins partiellement le relais de leurs pères dans la gestion de l'association, montre une indéniable reconnaissance mutuelle. En même temps se fait jour, là, la volonté des parents de rester durablement, bien que peut-être non indéfiniment, dans la nation où ils ont acquis, péniblement, quelque chose à défendre : biens, ou, surtout, dignité.

La *bilatéralité orientée des références* est manifeste : dans le cadre français, prépondérant, il est des lieux et des moments où les références relatives à la continuité des origines subordonnent ce cadre et donnent lieu à des inversions de primauté ainsi qu'à des combinaisons, adéquates, de traits culturels appartenant à deux systèmes de valeurs distincts⁷.

2. Pour le deuxième cas, séparation des parents et des enfants, on peut résumer le fond de l'affaire, qui met en relief la différence entre les *formules personnelles* de sujets éduqués dans deux systèmes de valeurs différents, en examinant les entretiens biographiques réalisés avec une jeune Portugaise :

-Ula a rejoint ses parents en France à la force du poignet : elle souffrait trop de leur absence et de leurs courtes visites au pays où elle était confiée à la grand-mère. Bonne élève, elle a obtenu de rejoindre les parents à l'âge de la puberté en poursuivant les études en France ; sa sœur l'a suivie. -Ula devient boursière et travaille pour payer ses études universitaires de portugais.

Travailleurs acharnés, le père et la mère ont épargné pour pouvoir acheter des terres au pays. Quelque dix ans après son arrivée en France -Ula parvient à convaincre ses parents, la mère plus réticente que le père, à rentrer au pays : ils sont encore en âge de jouir de leur réussite, bien que le travail des champs soit très dur et ses résultats incertains. Par la même occasion -Ula et sa sœur obtiennent aussi la permission de rester à Paris pour terminer leurs études.

Pendant l'entretien, -Ula se demande s'il lui sera possible de rentrer au Portugal. Non seulement elle ne voit pas comment trouver un emploi correspondant à ses études, mais elle se demande comment se réinsérer dans une société où l'opinion de la famille et des voisins considère, au village, que toutes les initiatives d'une jeune fille doivent concerner le mariage, non une vie indépendante. Celle-ci est considérée avec suspicion, à partir du choix personnel le plus élémentaire, du point de vue de -Ula, travailler et avoir une chambre à soi alors même que, pour elle, il n'est pas question d'aller plus loin dans la voie de l'individualisation en admettant, par exemple, d'avoir une vie sexuelle avec d'autres partenaires que le futur mari.

Les caractères saillants de la situation sont donc les suivants :

-Ula s'est progressivement mais partiellement détachée du système d'idées, de représentations et de valeurs exprimé par ses parents parce qu'elle a axé son devenir sur l'autonomie et la mobilité sociale à travers des études supérieures. Elle a obtenu l'accord de ses parents sur ce point et, réciproquement, elle est d'accord avec eux sur celui de la continence sexuelle prématrimoniale. Mais si ces combinaisons de traits culturels, qui sont sur le plan des relations psychologiques intergénérationnelles des concessions mutuelles essentielles, ont permis une reconnaissance certaine et durable, la fin des études, proche, fait ressurgir la contradiction culturelle fondamentale.

Au-delà des difficultés objectives d'une insertion socio-professionnelle au Portugal, -Ula craint en réalité l'immigration à rebours. Ce que les parents ont pu admettre en France, ils l'admettraient probablement encore au Portugal, mais la parenté et les voisins ne l'admettraient pas. -Ula, en réalité, ne peut que vivre à Paris, ou à Lisbonne, mais non au village.

Remarquons que dans ce cas aussi la référence de -Ula est bilatérale et orientée. Elle affirme sa lusitanité à travers ses études et le maintien de sa nationalité ; le cadre culturel français est toutefois prépondérant. La continuité et la reconnaissance des parents sont également évidentes, parce que -Ula est capable d'en démêler les désirs et d'en apaiser les hésitations pour qu'ils puissent vivre leur tardive maturité et leur vieillesse dans un autre système de valeurs, le leur, au Portugal retrouvé. Le cas de -Ula, donc, met en relief deux types de *combinaisons adéquates*, relatives à deux générations différentes, mais pour qu'il y ait adéquation, il faut qu'il y ait choix prépondérant, et séparation tant psychologique que sociale.

Il faut remarquer que, dans la migration portugaise, le cas de -Ula est, de loin, le plus fréquent. S'il existe bien évidemment des conflits douloureux et des jeunes gens qui vivent toutes sortes de difficultés personnelles et sociales, il n'en est pas moins vrai que la migration généralement est, malgré ses graves difficultés, une réussite humaine et sociale tant pour les parents que pour les enfants.

Pour être le plus général ce cas est, pour notre propos, un peu moins significatif que le suivant. Celui-ci, en effet, illustre avec plus de pertinence la variante de cette seconde situation.

Le mensuel *Presença Portuguesa*, publie souvent des entretiens de jeunes Portugais qui parlent de leur expérience. Dans un de ces entretiens on peut lire ceci :

« Je n'ai pas de problèmes familiaux parce que mes parents sont au Portugal ! » (*Presença Portuguesa*, n° 148, janv. 1980, p. 5.)

Si la fille qui parle a pu venir en France c'est, certes, parce que ses parents y étaient d'abord allés travailler, mais ce qui compte pour elle c'est de ne pas être sujette à leur contrôle quotidien. Il ne s'agit pas que de la « crise » des générations », il s'agit aussi d'une crise, plus exactement d'une opposition, de traits culturels. Les uns vivent au Portugal où ils sont rentrés, l'autre vit en France où elle est *revenue* :

« Je vois très noir mon futur. Je n'arrive pas à avoir mes papiers de séjour et sans ceux-ci je ne peux pas trouver un emploi. Je n'aimerais pas rentrer au Portugal, mais je serai forcée de le faire, à la fin. »

Un garçon dit, dans le même entretien, que lui aussi craint pour le futur :

« Le gouvernement essaie d'empêcher que les jeunes émigrants fassent leur vie en France à travers un certain nombre de lois anti-émigrants. »

La séparation d'avec les parents, la séparation d'avec la nation et la séparation d'avec la société portugaise ne pourraient pas être plus évidents. La suprématie donnée à la France l'est aussi.

Il est certain toutefois que, à l'avenir, quand ces adolescents et adolescentes auront trouvé un partenaire et qu'ils s'apprêteront à devenir géniteurs à leur tour, l'expression de leur refus trouvera des nuances toutes différentes. Déjà aujourd'hui ils réintègrent des associations culturelles d'étudiants ou même, dans certains cas, des mouvements politiques qui se définissent par le fait qu'ils sont composés d'enfants d'étrangers ayant décidé de rester dans la société où ils ont été éduqués.

L'allusion aux lois « anti-émigrants », ci-dessus, permet d'aborder la troisième situation, le retour dans la nation des parents, par un matériel extrêmement significatif.

3. Le même mensuel, *Presença Portuguesa*, a publié dans ses n° 149 et 163, les lettres de deux jeunes filles qui sont rentrées au Portugal, volontairement. L'une dit — la lettre est écrite en français — que :

« J'avais l'intention de finir mes études en France, et de repartir dans mon pays, car de plus en plus je me sentais étrangère à la France, mes parents, mes amis, mes professeurs me parlaient de me naturaliser, mais je refusais toujours. Mes parents ont rempli toutes les formalités, mais je n'ai pas accepté. » (*Presença Portuguesa*, n° 149, p. 13.)

L'autre, qui écrit sa lettre en portugais, dit :

« *Sou uma mistura de cultura francesa e portuguesa* (je suis un mélange de culture française et portugaise). » (*Presença Portuguesa*, n° 163, p. 13).

En fait, si les lois « anti-émigrants », qui conduisent dans certains cas à la perte de la nationalité et qui sont, dans d'autres, ressenties comme des manifestations du racisme ambiant ou tout au moins de la xénophobie, ont été l'occasion de la prise de conscience d'une certaine lusitanité pour ces deux filles, le jugement porté sur l'expérience du retour est mitigé.

Certes, l'une et l'autre ont souffert de voir leurs parents exploités et peu considérés, l'une et l'autre ont joui du plaisir des vacances au village, des affects familiaux et locaux, jusqu'à décider de rentrer. Mais l'une se plaint de la surveillance à laquelle elle est soumise, c'est celle qui écrit en français, alors que l'autre dit, en portugais, qu'elle ne veut pas oublier cette partie d'elle-même qui est française et qui la « définit » aussi.

Les caractères saillants de ces situations sont donc les suivants :

— La fidélité aux origines, et aussi à ce qui définit culturellement et juridiquement les parents, la nationalité, est revendiquée. Le retour au Portugal permet de faire l'unité dans la continuité et la reconnaissance mutuelles, même contre certains choix positifs des parents qui auraient admis, pour l'une des filles, la perte de la nationalité.

— Il est toutefois impossible d'oublier, de nier, ce qui vous définit. Les relations avec l'autre sexe n'ont pas été régies, pendant la période d'éducation en France, par le même code que l'on doit vivre au Portugal. Plus largement, il n'est pas possible de donner la suprématie absolue à une langue et à une culture apprises, même si c'était pour préparer une immigration à rebours, alors que le contexte de cet apprentissage était tout différent. Si l'une de ces filles, encore adolescente, peut dire qu'elle est « un mélange » de cultures, il faudra qu'un jour elle se détermine, qu'elle en subordonne une. Le choix du partenaire sera vraisemblablement dirimant. S'agira-t-il de la marque sociale de l'immigration à rebours ou d'un prélude à un nouveau départ ?

Il faut remarquer que, dans ce cas, on va très au-delà de la seule bilatéralité orientée des références. Il s'agit ici d'une *réversibilité orientée des références*. Le sujet choisit, et pas qu'une fois, tant les lieux de ses origines que les lieux de son affirmation. Le principe

directeur, englobant, est le *devenir personnel*, dans le cadre du système d'idées, de représentations et de valeurs de l'individualisme moderne.

Conclusions

Ce qui précède, toutefois, n'est pas la constatation d'une impossibilité méthodologique ou conceptuelle qui obligerait le chercheur à limiter l'étude des choix identitaires au seul examen, tous les dix ans et en concomitance avec les recensements par exemple, des cohortes de jeunes issus de parents étrangers.

Nous avons déjà souligné que, dans ces intervalles hypothétiques, on peut observer des faits capitaux. Il est souhaitable en effet d'examiner, en prenant le temps, ce qui arrive pendant cette période « fertile en changements » en ayant pourtant le souci de considérer les données recueillies non seulement comme provisoires, on en a montré les raisons, mais aussi comme les indicateurs d'une *combinatoire*, à peine esquissée, entre traits culturels appartenant à deux systèmes de valeurs différents. Les jeunes valorisant à l'extrême les traits de la société dans laquelle ils ont été éduqués, les parents les valorisant aussi, mais en bien moindre mesure que leurs enfants, car ils ont été éduqués dans une autre société. Dans les deux cas, la valorisation générale prédominante est, dans les faits bien plus que dans les déclarations verbales, celle de la société de résidence, mais les combinaisons de traits sont loin d'être équivalentes. Ce qui fait voile, en général, c'est le fait qu'on observe ces jeunes, trop rarement et brièvement, ou qu'on leur demande, plus souvent, ce qu'ils pensent de leur situation quand ils sont encore en formation, quand ils en sont à leurs premières expériences de travail, quand ils sont encore célibataires.

Non que ces trois moments, *grosso modo* relatifs à la période qui va de seize à vingt-cinq ans, soient peu importants. Il s'agit sans doute d'une période capitale sous tous les aspects : dès ceux relatifs à la consommation, ostentatoire ou non, à ceux relatifs à la politique, active ou non, en passant par l'insertion socio-professionnelle et les relations affectives tant avec les parents qu'avec les partenaires sexuels. Mais c'est justement parce qu'il s'agit d'une période fertile en changements qu'il est difficile de tirer des conclusions autres que tendancielle et surtout sujettes à révision. De là, la réelle mais aussi superficielle variété des situations rencontrées, alors que les réponses définitives, à l'issue de cette période de dix ans, seront peu nombreuses.

Etudier les combinaisons sans attendre que les cohortes de jeunes aient atteint leur vingt-sixième année mais s'intéresser au contraire à la décennie précédente, est alors de bonne méthode, pourvu que l'on prenne en compte aussi la génération des parents, immigrés, et celle des grands-parents, restés au pays. On pourra ainsi examiner des tendances qui, sans permettre une prévision absolument certaine, donneront toutefois une bonne image de ce que seront les *relations* entre ces différents sujets qui se réfèrent, contemporanément mais non de façon

équistatutaire, à deux sociétés et à leurs états successifs, dans le cadre, subordonné, de deux nations.

C'est alors qu'il sera possible de saisir un *système de valeurs*, bien plus qu'une « identité », notion où il est toujours difficile de faire le partage entre les composantes psychologiques et les composantes sociales. Dans ce système de valeurs la référence ultime est le *devenir personnel* que le sujet choisit de concrétiser dans la société qui lui convient : celle de ses parents, celle où il a été éduqué, ou même une troisième société, qui lui paraît plus attrayante. Il doit être aussi entendu que cette subordination des origines, les siennes propres, celles des parents ou des ancêtres, ne signifie pas, *ipso facto*, leur disparition. La considération des origines peut, dans certains cas et à des moments précis, subordonner à son tour l'affirmation autrement débridée du devenir personnel⁸.

Ajoutons, pour être tout à fait clair, que les matériaux présentés ici ont une portée générale. Il ne s'agit pas de les considérer comme des simples illustrations dans le cadre d'un courant migratoire spécifique. Ils sont au contraire significatifs des situations essentielles qui épuisent le fond des relations entre parents et enfants une fois que la migration a rompu l'unicité du système d'idées, de représentations et de valeurs qui constituait la référence englobante à l'intérieur d'une culture. Pour ouvertes aux influences venues d'autres cultures qu'aient pu être les sociétés qui exprimaient cette culture, l'émigré décide de l'abandonner. L'enfant parfait ce que les parents ont commencé, *l'individualisation*, et ceci même quand l'immigration à rebours est définitive. Ce qui est significatif, dans ce cas, c'est que cette exaltation du devenir personnel s'accompagne d'une valorisation également extrême, des valeurs *chtoniennes*⁹.

C.N.R.S., Paris, juin 1983.

NOTES

1. C'est parce qu'on ne donne pas une importance suffisante à ce fait que l'actuelle vogue des études sur les enfants des immigrés, sur les associations étrangères en France et, complémentairement, les discussions sur l'identité ethnique et nationale, tout en agitant des questions pertinentes, restent finalement insatisfaisantes. Ces questions sont toujours examinées ou d'un point de vue macro-historique, nuit où finalement tous les chats sont gris parce que l'histoire y est « reconstruite » (appauvrie) à grands coups de serpe idéologique, ou d'un point de vue uni-générationnel, pour ainsi dire.

Si l'on rappelle parfois, dans ces études, l'importance des générations, des rapports éducatifs et idéologiques entre parents et enfants, entre grands-parents et petits-enfants, il ne s'agit, la plupart des fois, que de pétitions de principe. En général on regarde plutôt ces liens avec suspicion. La notion même de génération est à peine

une clause de style : les « jeunes », les « forces vives », les « futures masses » se dessinent, dans la plupart de ces études, comme s'ils étaient nés par germination spontanée. Ils apparaissent sur un non bien défini devant de la scène historique, qui n'est que le point de vue du chercheur, en fait un idéologue, comme s'ils étaient sortis du ventre de leur mère ayant déjà dix-huit ans : parfaitement capables d'entendre et de vouloir de façon entièrement autonome et donc considérés brimés, pour un temps mais aussi à peine entravés, par l'éducation « traditionnelle » et comme des « remanences » dues aux méchants grands-parents - parents - enseignants qui méconnaîtraient et dévoyeraient leur « créativité » innée.

Bien que l'observation puisse être considérée banale par la plupart des bons esprits, la réalité est en fait toute autre : un enfant est toujours *éduqué*, ne fut-ce, dans *notre* civilisation, qu'à vouloir être autre chose que ses parents. Dès lors, donner la priorité ou l'exclusivité à l'analyse de ses choix — souvent encore des velléités — de surcroît pendant cette époque brève et transitoire dans laquelle il n'est pas encore lui-même géniteur, sans tenir compte de ce que les générations précédentes lui ont transmis, même si ce jeune s'en défend, équivaut à déchiqueter la réalité en se condamnant à ne l'étudier que partiellement et en méconnaissant la signification d'ensemble.

2. Nous faisons une nette différence entre *nation* et *société*. Aujourd'hui les deux entités ne coïncident pas et, certainement, les migrants et leurs enfants valorisent plus la société où ils résident que la nation où celle-ci se concrétise.

3. « Mariage à l'algérienne, ou la transmission des valeurs des parents aux enfants. Combinaisons adéquates et inadéquates », Colloque international, *La migration algérienne en France*, Grenoble, janvier 1983, GRECO 13, CNRS.

4. Il existe aussi une autre variante : le retour des jeunes qui ont fait leurs études techniques ou supérieures à l'étranger. Dans le cadre de cette troisième situation, cette variante est très secondaire, ne fut-ce que numériquement. Dans le cadre d'une étude relative aux migrations examinées du point de vue des nations de départ elle aurait, en revanche, une importance décisive pour montrer comment se *planétarisent* les valeurs du système individualiste occidental. Il faudrait considérer, en effet, cette migration comme une variante de la première situation : migration définitive.

Il convient de rappeler que même dans le cas d'un changement de régime (Portugal), le nombre d'émigrés intellectuels qui sont restés à l'étranger, quitte à assumer parfois des fonctions de représentation officielle du nouveau régime, est *élevé*. On ne vit pas impunément vingt ans à l'étranger. Le retour, même quand les idées pour lesquelles on s'est battu ont triomphé, au moins en partie, et que l'on est bien en cour, en devient difficile.

5. Nous analysons une petite partie, celle dont nous avons actuellement connaissance, du matériel de terrain réuni au cours de l'A.T.P. Internationale 054, C.N.R.S., dirigée par M. Oriol, I.D.E.R.I.C., Nice. Nous tenons aussi à souligner l'importance de cette recherche, sa durée et la nouveauté des terrains choisis.

6. Voir les travaux de M. Poinard et M.A. Hily dans le cadre de l'A.T.P. Internationale mentionnée.

7. Il serait plus exact, mais la brièveté de ces notes ne le consent pas, de parler de deux variantes d'un même système de valeurs : la civilisation occidentale. En effet, l'Inde, la Chine, l'Islam classiques, ou les sociétés de Nouvelle Guinée, ont des systèmes de valeurs différents par rapport au nôtre. France et Portugal ne sont que des variantes du même système.

Cf. L. Dumont, *La civilisation indienne et nous*, A. Colin, Paris, 1964, Coll. U Prisme.

8. M. Catani, « Une hypothèse de lecture des relations entre parents et enfants : émigration, individualisation et réversibilité orientée des choix », E.S.F., 1 Quai Lezay-Marnésia, Strasbourg.

9. Remarquons aussi que rentrer dans la nation des parents n'a pas la même signification, par rapport aux valeurs chthoniennes, selon que l'on s'installe dans le village des ancêtres ou en ville, où les valeurs individualistes, planétaires aujourd'hui, ont une toute autre force qu'au village.

Cette dernière remarque indique, on le voit, que la *logique des niveaux* est toujours à l'œuvre, et qu'il n'est possible de se faire une opinion qu'en examinant soigneusement des faits de terrain précis, considérés dans leur totalité et leurs relations.

IMAGES DE L'IDENTITE ET AJUSTEMENTS CULTURELS AU MAGHREB

Carmel CAMILLERI

La substance de ces considérations, en dehors de quelques additions et d'un certain nombre de remaniements, est tirée de la dernière partie d'un rapport intitulé « Inventaire des études et initiatives de caractère interculturel intéressant le Maghreb », que nous avons rédigé à la demande de l'UNESCO (Division des études et de la diffusion des cultures). Nous remercions l'UNESCO d'en avoir autorisé la publication.

Observant la réalité marocaine, P. Pascon (1971) présente le vivant tableau de la journée d'un paysan qui, selon la succession des situations hétérogènes rencontrées à tout instant, ne cesse de faire se succéder, voire d'amalgamer l'usage des codes culturels antagonistes (ancien et nouveau, ou « traditionnel » et « moderniste » pour s'exprimer selon l'usage) qu'elles appellent. Il en tire le concept de « société composite » et note que l'homme d'une telle société « joue sur tous les claviers, sur tous les registres », poursuivant ses buts sans examiner ses instruments. D'autre part, ajoute-t-il, ses professions de foi, ses idées « ne créent pas des obligations de comportement » : celui-ci n'étant commandé, en fait, que par le souci de s'adapter au mieux.

Cette peinture pourrait être transposée sans difficulté aux deux autres pays du Maghreb. Et ce que nous pourrions appeler le « maniement instrumentaliste »¹ des codes dans ces sociétés culturellement éclatées, ainsi que la dissociation fréquente des principes affirmés d'avec les

conduites produites, constituent effectivement le contenu usuel de ce que nous avons nous-même appelé le « syncrétisme culturel ». Il est même possible de rencontrer ce type d'individu qui, selon la formule de Pascon, « se moque en fait de la valeur de chaque système social » (p. 25). Peut-être, sur un plan plus général, pourrait-on le rapprocher de ce « technophile » présenté par Abdallah Laroui dans sa remarquable analyse de *L'idéologie arabe contemporaine* (1973), qui serait tout disposé à accepter le maintien sans changement du système islamique par pure indifférence, l'ensemble technologique lui paraissant autonome et suffire au « développement ». « Le technophile ne sent nul besoin d'interpréter le dogme ou de le détourner de son sens traditionnel : il l'ignore tout simplement puisqu'il ne détermine en fait ni force ni faiblesse » (p. 27). Mais on ne saurait pour autant ériger cette « société composite » en une sorte d'invention sociologique qui mériterait d'être saluée, en une norme qu'il ne resterait plus qu'à instituer. En fait l'abondance et l'intensité passionnelle des discussions, des interdictions sur la formulation de la « nouvelle identité » montrent que ce syncrétisme pragmatique, vécu majoritairement dans la souffrance, est ressenti comme une dysfonction, un pis-aller manifestant et approfondissant à son tour la crise : « Gagner sa vie en perdant son âme, s'écrie un Marocain, est-ce-là le seul horizon ? » (Jenaïstar, 1980, p. 53).

Il s'agit donc de rebâtir un système qui puisse assumer à nouveau sa fonction « ontologique » (formulation d'un ensemble de valeurs et représentations auquel l'individu puisse s'identifier, qu'il puisse intégrer dans son être même) et de telle sorte qu'elle soit réaccordée à sa fonction « instrumentale » (la manière de signifier l'environnement induite par ce système de valeurs et de représentations étant sanctionnée par le succès pratique ou, au moins, fournissant sa condition nécessaire). Il serait ainsi mis fin à l'actuelle et la plus habituelle « dissociation-mère » des autres troubles : la tendance à, sinon la nécessité de faire appel à deux cultures notablement différentes voire opposées pour remplir ces deux fonctions, puisque le code originel endogène satisfait plutôt mieux la première tandis que, au moins dans les circonstances actuelles, le code « moderniste », largement exogène, est la condition de la réussite de l'action.

Ce n'est pas seulement pour répondre à une exigence naturelle d'unité de l'individu et de consensus minimal du groupe. Il est intéressant, en effet, de remarquer qu'on a bien pris conscience des retombées sur l'économie et la politique de l'élaboration d'un modèle culturel. Par exemple, comme le souligne le Tunisien Tahar Labib (1977), un choix de ce genre « pousse à la soumission à de nouveaux besoins réels ou fictifs », donc à « la consommation dans un sens déterminé » (p. 9). Et il cite la Charte Nationale de l'Algérie édictée en 1976, qui a bien pris conscience de ce que les modèles culturels peuvent constituer le relais le plus intime de la dépendance envers l'étranger : « Il est évident, y lit-on, qu'une certaine « culture » équivoque assez vulgarisée, liée à un ensemble de faits et gestes et de réflexes mentaux relevant

de l'ambiance insidieuse des genres de vie et de pensée conséquente à une domination française petite-bourgeoise séculaire, continue d'imprégner les comportements sociaux dans le milieu urbain.... Il s'agit... des goûts faciles et attitudes mimétiques inspirés pendant longtemps des modèles ennemis les plus accessibles et impliquant les Algériens de tous les milieux... » (p. 11).

Bornons-nous à rappeler que certains membres du Parti, en Algérie, ont relié à cette subculture « petite-bourgeoise » occidentale telles revendications de démocratie parlementaire ou de changement de la condition féminine traditionnelle.

Le problème étant ainsi posé par les uns, vécu plus ou moins obscurément par la plupart des autres, quelles solutions a-t-on proposées ? Le but de cette étude est seulement, sur la base de documents et d'informations récents, de présenter à grands traits les principales réactions qu'il a suscitées au Maghreb, et que nous essaierons d'intégrer dans une typologie raisonnée à partir d'un point de vue sur lequel nous reviendrons.

Commençons par remarquer que, si l'on s'en tient du moins à ce qui est le domaine public, on ne rencontre pratiquement pas de propositions qui excluraient l'islam. Un débat au fond sur les images identitaires en pays arabo-musulmans devrait commencer par expliquer cette particularité : nous apporterons ici nous-même notre point de vue de psychosociologue. Mais préalablement nous devons dire notre scepticisme vis-à-vis des explications qui font état de caractères censés intrinsèques à l'islam.

L'argument le plus habituel est que les textes constitutifs ont posé d'emblée celui-ci comme une totalité régissant la cité et la spiritualité à l'intérieur d'une structure une et indivisible : de là viendrait qu'il n'ait pas pu et ne puisse toujours pas être vécu comme un corpus religieux détachable de l'identité collective et individuelle concrète. Et on l'oppose à l'évangélique « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu »... Mais les distinctions ne sont si claires que si l'on s'en tient aux textes. Et si l'on se penche sur les formations historiques (qui sont la seule « figure » par laquelle les collectivités ont affaire aux idéologies), en l'occurrence l'Eglise, puis les églises chrétiennes, ces mêmes distinctions se brouillent considérablement. En fait c'est l'accélération de la complication sociale, à partir du XVIII^e siècle, et la diversification des repères idéologiques qui l'a accompagnée, qui ont effacé la connotation identitaire bel et bien attachée au vécu de la « chrétienté » dans l'Europe médiévale, laquelle était inscrite dans les institutions et les mœurs autant que dans les esprits.

Peut-être les mêmes choses se seraient-elles passées pour les populations musulmanes. Mais on ne leur en a pas laissé le loisir. Au moment même où l'Europe effectuait ce mouvement elle les dépossédait de leur qualité d'agents de leur histoire, les contraignant à se crisper dans cette position défensive de résistance qui, longtemps, devait les occuper presque entièrement. Dans ces conditions, aussi peu « travaillé » par

le temps qu'il ne le travaillait lui-même, l'islam prenait la pérennité du symbole : se vivre comme musulman devenait plus que jamais se vivre comme non brisé par l'agresseur, et vice versa. La fixation de l'islam dans sa fonction de liant des masses musulmanes, sous les espèces de la liaison la plus intense et la plus intériorisée, la communion identitaire, est donc selon nous, du moins à partir d'un certain temps, un artefact de l'histoire. Et l'on comprend que les choses se prolongent en cette période volontiers vécue comme néo-coloniale.

Il faut aussi prendre en compte un autre élément important : dans la mesure même où il était ainsi largement marginalisé, ce même islam se muait en image dont la plasticité, non réduite par la confrontation active avec le réel, se prêtait à la projection de désirs, besoins et intérêts divers, voire même opposés. C'est même, à notre avis, parce qu'il n'est pas encore vraiment sorti de cette situation (nous ne reprendrons pas, dans cet exposé, les considérations connues sur le « périphérisme » multiple des sociétés musulmanes) qu'actuellement une quantité de théoriciens, dirigeants, groupes d'opinion parviennent à y mettre des choses si différentes tout en se réclamant de lui : si cette étonnante unité de principe est possible, c'est parce que peut se prolonger la diversité des utilisations d'un corpus qu'une pratique suffisamment éprouvée au cœur de l'univers contemporain (qui n'a plus rien à voir avec celui des temps de l'Hégire) n'a pu encore contraindre à se délester de ses ingrédients imaginaires pour se fixer en une structure univoque.

Nous pouvons maintenant tenter de présenter, pour ce qui concerne le Maghreb, les différentes directions de pensée procédant de ses utilisations les plus typiques. Nous partirons du cas où elles sont, ou du moins sont supposées inexistantes, pour finir par ceux où elles sont tout à fait caractérisées. Cette façon de procéder montre bien que ce n'est pas le point de vue de la genèse historique qui est le nôtre. Quelles que soient, en effet, les péripéties concrètes de l'inscription de ces interprétations dans l'histoire, elles ont abouti, du point de vue du psychologue auquel nous nous plaçons, à déployer — nous espérons en tout cas le montrer — une structure de modalités diversifiées d'un processus universel auquel nul ne peut échapper en période de crise : celui d'une redéfinition de l'identité des groupes et individus, dans le cadre de mutations sociales et culturelles aussi désordonnées qu'accéléérées. Dans ces conditions qui sortent de l'ordinaire, ce déploiement peut apparaître comme celui d'un éventail de stratégies qui, nous le verrons, aura sa logique et dont le psychologue sera intéressé de connaître les caractères particuliers.

I. - A une extrémité de cet éventail apparaît la position communément appelée « intégriste » (mais déjà d'autres appellations sont proposées : « formaliste », « fondamentaliste »...), qui lie le salut des pays arabes à la stricte observance de l'islam des origines, telle qu'elle la voit du moins, et refuse toute « compromission » avec un quelconque modèle extérieur. Faut-il préciser que les autres courants lui refuseront d'emblée

le privilège qu'elle voudrait s'octroyer d'avoir saisi le sens authentique de cet islam originel ? Dès le départ, donc, il nous faut signaler cette « bataille interprétationniste » qui constitue un phénomène spectaculaire de ces temps de mutation, d'autant plus facile que les textes religieux qui l'alimentent sont abondants, relèvent de sources différentes et, même lorsqu'ils désignent assez directement des valeurs qui nous paraissent familières, leur appliquent bien souvent des connotations spécifiques aux temps et situations où il furent écrits.

Comme il en est habituellement de ces intégrismes (on comparera facilement avec celui d'un groupe actuel de chrétiens), les composantes censées les plus « profondes » de l'identité recherchée sont, au moins en partie, celles que d'autres considéreraient comme les plus superficielles, mais qui sont socialement les plus « exhibées » : les divers rituels vestimentaires, alimentaires, etc.

Attachée, du temps de la colonisation, au mouvement globalement désigné comme celui des « Frères musulmans », d'origine moyen-orientale, cette tendance avait été contenue après l'accession des pays maghrébins à l'indépendance nationale. A cette époque l'option pour le développement dit industriel, qui paraissait imposée par l'environnement international comme par le besoin d'assurer une production intérieure sans cesse croissante, avait entraîné sans contestation majeure l'utilisation optimiste du modèle culturel de l'Occident : en effet, vu des pays fraîchement dégagés de sa domination (formelle tout au moins, car les liens de dépendance économique, en particulier, demeurent évidents), n'avait-il pas admirablement réussi à celui-ci ?

Or on n'a pas cessé, depuis, de prendre conscience de la foule des difficultés résultant de cette option. Culturelles d'abord : les « dysfonctions » sont apparues avec évidence dans les domaines de la langue, de la famille, du rapport des générations, de l'éducation, de la condition de la femme, des transferts technologiques, aggravées par les effets pervers des migrations externes et internes, et aboutissant à une pathologie dont la délinquance formelle n'est que l'un des indicateurs les plus visibles.

Cependant, quelques observateurs au moins voient bien que le débat proprement culturel ne suffit pas à expliquer le caractère extrémiste de l'intégrisme le plus répandu ni son important regain non seulement dans les masses populaires, mais dans de notables fractions de la jeunesse : ce qui était évidemment inattendu. Ils font partie du petit groupe d'intellectuels qui ont compris que les avatars culturels ne sauraient être détachés du dynamisme social et de ses péripéties. Aussi cherchent-ils la justification de cet intégrisme dans les aspects objectifs de la crise sociale pour voir ce que, selon le Marocain Mohamed Jibril, « l'utopie du retour au modèle communautaire originel... symbolise et exprime sous une forme archaïsante » (1980, p. 5).

Cet auteur insiste, quant à lui, sur les effets de la dé-ruralisation accélérée : « Le recours à une mystique de la communauté est diamétralement opposé au processus d'atomisation des individus dans les villes,

entraînant anonymat et solitude, mais sans aucune des compensations que la société individualiste occidentale comporte » (p. 5). Ce qu'expriment à leur tour, dans un numéro très fouillé de la revue *Peuples Méditerranéens* consacré à « L'islamisme en effervescence », Paul Vieille et Zouhaïer Dhaouadi : « L'effondrement de ces communautés concrètes protectrices [...] conduit à des reconstructions communautaires fantasmatiques, à des rêves de communautés qui vont chercher à s'investir en des projets sociaux concrets » (1982, p. 201). Mais l'on ne s'en tient pas à cette explication. Jibril lui-même ajoute une allusion aux « contradictions de la société inégalitaire », évoquant ainsi les interprétations socio-économiques du phénomène, qui seront reprises de façon beaucoup plus explicite par d'autres observateurs, par exemple le Marocain Mohamed Chaoui (1980).

D'après celui-ci, « au lendemain de l'indépendance les disparités entre classes n'étaient pas très profondes » ; mais « la bourgeoisie s'est considérablement enrichie et son système s'est traduit pour la majorité par une dégradation du niveau de vie et des chances possibles. Or la laïcisation et la modernisation apparaissent à cette majorité déshéritée comme l'apanage des riches, comme la justification et même le symbole de la richesse ostentatoire des nantis. Il y a un amalgame privilèges et laïcité qui est rejeté ». D'autres auteurs vont lier cette nouvelle stratification au type de développement qui a prévalu au Maghreb comme dans tant d'autres pays du Tiers-Monde, s'inscrivant dans le cadre d'un « capitalisme périphérique » fonctionnant dans la mouvance du « capitalisme central » des pays du « Nord » et profitant essentiellement à la minorité installée dans les hauts statuts-rôles (Vieille et Dhaouadi, 1982). L'évidence ainsi apparue de l'importante inégalité de la participation au développement socio-économique et à ses profits, le spectacle des désordres, abus et compromissions avec l'extérieur éventuellement constatés au sein des classes dirigeantes amplement payées par le « modernisme », auraient ainsi provoqué une brutale réaction de type théologico-moralisateur, la seule possible pour les masses peu armées pour l'analyse sociale : interprétant la crise en termes de vices et de vertus individuels, elles en attribuent la responsabilité à la perversion des âmes par les valeurs occidentales.

Aussi, sous l'instigation des groupes arabisants traditionnels marginalisés par le modèle « moderniste » de développement, voient-elles le salut, au sens propre du terme, dans le retour intégral à l'islam si gratifiant des origines dont l'observance est censée devoir rendre aux sociétés arabes la puissance et le rayonnement de la haute époque.

Quoi qu'il en soit on ne s'étonnera pas, comme le laisse deviner Mohamed Chaoui entre autres, d'identifier parmi les adhérents à ce mouvement non seulement ceux qui, depuis les libérations nationales, furent les laissés-pour-compte du développement moderniste inégalitaire, mais aussi nombre de jeunes qui, dans les débuts, y avaient trouvé la voie royale de la réussite : étudiants victimes de sévères sélections après l'heureuse période où le moindre diplôme offrait des débouchés

inespérés, groupe que les premières politiques de large démocratisation de l'enseignement ont largement alimenté en sujets des classes populaires ; ou « jeunes membres de la couche supérieure de la pyramide technique... si les espérances qu'ont fait naître en eux les hymnes à la technique ne sont comblées ni par des responsabilités professionnelles de conception ou de direction, ni par une participation privilégiée au système politique » (Bruno Etienne et Jean Leca, 1973). Ils forment une deuxième catégorie de classes moyennes, voire une « classe moyenne non réalisée », selon l'expression de P. Vieille et Z. Dhaouadi, dont le projet de société, même s'ils se côtoient dans la tendance fondamentaliste, « n'est pas nécessairement le même que celui que tendent à engendrer les classes moyennes témoins de l'organisation sociale antérieure à la tentative de modernisation » (Vieille et Dhaouadi, p. 205).

L'aggravation des problèmes sociaux dans les pays maghrébins n'est évidemment pas de nature à réduire ce radicalisme culturel, dont M. Chaoui estime qu'il est le mieux implanté en Tunisie. D'une part, en effet, ce pays ne s'est pas vu amputé de ses élites arabisées par le colonisateur ; d'autre part l'option officielle de modernisation des mœurs offre une cible privilégiée aux intégristes. Cette dernière assertion est confirmée par le Tunisien Z. Dhaouadi : « L'injustice économique et l'outrage total de la vie moderne à toutes les représentations islamiques motivent et fondent cette réaction » (p. 158). Cependant, contrairement à Chaoui, la netteté de l'option au sein des instances dirigeantes tunisiennes nous paraît faciliter de la part de celles-ci une riposte moins embarrassée que celle de l'Algérie, dont la prise de position culturelle, nous allons le voir, ne manque pas de complexité sinon d'ambivalence. Le Maroc, par contre, aurait davantage de moyens de résister à la radicalisation. Car, toujours selon Chaoui, d'abord le régime monarchique est à base traditionnelle ; ce qui est confirmé par un autre Marocain, Al Moqaffa, pour qui l'islam « s'est structuré historiquement au Maroc comme orthodoxie d'Etat », si bien que « la seule interprétation légitime c'est celle du Prince, pourvu qu'il soit commandeur des croyants » (1982, p. 172). D'autre part la monarchie laisse se développer l'influence des marabouts et des confréries religieuses. Enfin la relative reconnaissance des courants politiques et culturels multiples constituerait peut-être une soupape.

II. - Après cette tendance qui voudrait placer l'identité des peuples maghrébins dans une culture islamique qui se démarquerait très nettement de l'Occident industriel issu du XVIII^e siècle, apparaît ce que l'observateur extérieur considérera comme un courant favorable à la rencontre de celui-ci. Et c'est ce que nous croyons aussi. Mais cette ouverture, si elle nous paraît objectivement non contestable, est signifiée et pratiquée de façon différente, ce qui représente autant de stratégies dans la construction de l'identité collective.

A un premier degré, la démarche utilisée pour parvenir à ce résultat fait apparaître une sorte de répugnance à la reconnaissance explicite

de la culture étrangère en tant que telle, dans la mesure même où l'on inscrit ses valeurs appréciées à l'actif de l'islam. Ainsi on articulera à la culture autochtone des traits que l'intégriste rejette plus ou moins catégoriquement et que l'Occidental repérera dans la sienne propre, dont il croira même qu'ils lui sont caractéristiques. Celui-ci jugera donc avoir affaire à une synthèse plus ou moins étendue ou restrictive des deux ensembles culturels, mais, pour les groupes maghrébins dont nous allons parler, tout se passe comme si cette synthèse ne s'effectuait dans la pratique qu'en étant niée sur le plan des principes.

C'est semble-t-il le cas de la position adoptée par les instances dirigeantes algériennes. Selon B. Etienne « les leaders politiques dissocient [...] radicalement modernisme des mœurs et modernisation de la société : les demandes de modernisme (situation des femmes, planning familial, expression culturelle des jeunes) sont minimisées par rapport aux demandes de modernisation (création d'une infrastructure industrielle, rationalisation de la production, etc.). La société dont rêve le régime est une société industrielle avec plein emploi et développement d'une société moderne (grandes entreprises publiques, activités scientifiques de pointe, mobilité sociale, spécialisation croissante des tâches) dotée par ailleurs de la solide armature morale et de l'austérité des mœurs attribuées à l'islam. Ils accepteront donc de limiter le modernisme à condition que cela ne nuise pas à la modernisation [...] » (1973, p. 75).

On tente ainsi de concrétiser un vœu qui revient comme un leitmotiv dans les pays du Tiers-Monde : construire une industrie dynamique et efficace, au sein d'une organisation socio-politique qui l'accompagne et la stimule, sans transformer ce qu'on pourrait appeler l'« organisation mentale » structurée par la culture originelle (ou censée telle). Il faut cependant le reconnaître : ce vœu a bien du mal à s'inscrire dans la pratique. Un exemple central est celui de l'accès des femmes au travail professionnel, ou à l'instruction, précisément impliqué dans la logique de la « modernisation » au sens qui vient d'être défini pour les Algériens : la vie quotidienne ne montre-t-elle pas journellement comment, à moins de réduire la professionnalisation féminine à une forme sans contenu, il exige un réaménagement important, et dans un sens incontestablement « moderniste » cette fois, des images de la condition féminine et des rapports inter-sexes en vigueur dans la culture traditionnelle ? Ou bien encore, comment empêcher l'introduction, dans les rapports entre générations, des traits modernistes de la prise de distance, de l'autonomisation croissante des décisions des individus, à partir du moment où le salariat remplace l'économie familiale ?

On en vient donc à parler, comme c'est ici le cas, en termes de « limites » à fixer dans le mouvement d'altération de ce qu'on tient pour l'identité originelle. Mais on devine les difficultés qu'il y a à définir des critères théoriques pour stopper ici ou là les implications de cette nouvelle logique (celle de la « modernisation » objective) que les intéressés cherchent souvent à pousser jusqu'au bout. On pourrait objecter, et à juste titre, que l'on a ici affaire à une conception « chosiste » du

changement culturel, par échange ou emprunt de « traits » fixes, pré-établis, susceptibles de migrer d'un système à l'autre. Et qu'il s'agit au contraire de construire un ensemble original où serait effectuée la transmutation (au sens quasi alchimique du terme) des « éléments » traditionnels aussi bien que nouveaux. Certes, mais force est de constater que cette invention, au Maghreb, reste à faire, et que les agents sociaux eux-mêmes ont encore fortement tendance à donner au changement, dans la pratique, la forme de l'emprunt et de la ré-ordination de ces traits « chosifiés ».

Ainsi la théorie de la « limitation du modernisme » quels que soient les seuils qu'on lui assigne (minimal comme en Algérie ou maximal comme ce fut au moins le cas en Tunisie), est mal armée pour réguler une pratique qui la déborde de façon imprévisible. Son destin est d'osciller selon la conjoncture, le rapport des forces qui sous-tendent cette pratique, et de rationaliser ses oscillations. C'est ce qui apparaît bien à travers les embarras idéologiques des instances dirigeantes algériennes, bien illustrés par les avatars de la confection du nouveau Code du statut personnel. Et on comprend leur option concrète en faveur de ce que l'observateur extérieur tiendra inévitablement pour une ré-interprétation de l'islam, du moins celui le plus pratiqué jusqu'ici au Maghreb (la distinction entre les modèles islamiques historiquement réalisés et le « vrai » islam apparaissant, comme il en est pour les autres grands mouvements idéologiques, comme une entreprise toujours contestée et contestable). C'est ce qui permet à B. Etienne d'affirmer que ces instances ont opté pour un islam « jacobin », au service de ce qu'elles appellent la « culture engagée ». Celle-ci « doit être, ajoute l'auteur, anti-impérialiste et contester la domination économique et culturelle du Centre international pour mieux valoriser le développement du Centre national. Elle doit être aussi unanimitaire, ou du moins unitaire que possible, à la fois pour présenter un front commun contre l'ennemi extérieur et contrôler à l'intérieur les tensions nées de la modernisation, dans la société comme dans la personnalité de chacun » (p. 71).

L'islam revendiqué pour soutenir cette culture, fondé d'après B. Etienne sur le réformisme des *'Ulema*, est ainsi mis au service d'une idéologie d'intégration de la société par un Etat industriel moderne, régissant une nation qui doit se construire dans l'union. De ce fait « tout ce qui n'est pas l'islam réformiste et jacobin est dévalorisé ; les marabouts sont ridiculisés, les zaouïas accusées de toutes les compromissions » (p. 70). Simultanément est tenu sous stricte surveillance le pan-islamisme des Frères musulmans : car il privilégie le Centre islamique universel aux dépens des centres nationaux d'une part ; d'autre part il est considéré comme fermé à l'évolution scientifique et sociale exigée par la constitution d'un Etat moderne, ainsi qu'au minimum de transformation des mœurs traditionnelles impliqué par cette évolution. Enfin les récentes réactions berbéristes aux manifestations des arabisants plus ou moins liés à l'intégrisme ont peut-être joué elles-mêmes un rôle dans la volonté de contenir celui-ci dans des limites indépassables.

Cependant, et là est le point original qui nous ramène au problème de la caractérisation de cette tendance évoquée au début de ce paragraphe, ces dispositions nouvelles à injecter dans la culture nationale ne sont pas présentées comme un emprunt à l'étranger. On pose dès le départ qu'il est possible de les faire émerger d'un retour aux sources, plus authentique que celui effectué par les intégristes eux-mêmes, que l'on prétend battre en somme sur leur propre terrain. Car il est perçu comme la re-découverte du véritable mouvement d'*ijtihād*, tel qu'il accompagna et assura le déploiement de l'islam des premiers siècles : c'est-à-dire, d'après notre interprétation, l'attitude active de « désimplification » de ce qui est impliqué dans le message prophétique. Ce mouvement, présenté comme la réalité même de ce message, s'oppose au *taqlid*, qui n'est qu'imitation, reproduction paresseuse de la lettre figée aux dépens de l'esprit : « Le jour où les portes de l'*ijtihād* ont été closes pour laisser place au *taqlid* a commencé la décadence du monde musulman » (Ahmed Taleb-Brahim, 1973, p. 223). Il ne s'agit donc pas de reproduire, de ré-actualiser les configurations de traits déterminés auxquelles s'est identifié l'islam du passé historique, y compris aux temps glorieux de l'Hégire. Car ces traits ne sont pas constitutifs du message : ils sont nés de la rencontre du dynamisme spirituel orienté (*ijtihād*) en quoi celui-ci consiste avec les déterminations conjoncturelles apparues dans la suite des temps. Là est donc la réplique théorique à l'intégrisme : en exhumant telle configuration, fût-ce celle des origines, pour prétendre la ré-actualiser au XX^e siècle, celui-ci ne fait que fétichiser un produit extérieur au mouvement prophétique et rate le sens de l'*ijtihād*. Ainsi est-ce par un véritable retournement dialectique que la « révolution-promotion-en-avant » est organiquement liée à la « révolution-retour-aux-origines », selon l'heureuse formulation de H. Sanson (1976).

Le psychologue, cependant, n'aura pas de peine à repérer le considérable avantage pratique de la position intégriste. Cette interprétation dynamique de l'islam, qui fait penser à l'« émotion créatrice » du philosophe Bergson, laquelle demeure toujours transcendante à l'infinie série des déterminations qui en procèdent sans jamais l'épuiser, implique en fait qu'on le réinvente à chaque tournant de l'histoire. A cette position courageuse et risquée on comprend que les masses, et bien des individus qui sont supposés s'en distinguer, préfèrent la parfaite sécurité que la lettre a toujours offerte contre l'esprit. A l'indétermination angoissante provoquée par le questionnement des cultures « industrielles » exogènes, l'intégrisme a l'avantage de ne pas ajouter celle relative à la formulation d'un islam où l'on veut trouver tout ensemble l'arme de la défense, le roc de la certitude et le lit du repos mental. On comprend donc que, parmi les groupes dirigeants algériens eux-mêmes, le penchant pour l'interprétation intégriste, selon B. Etienne et d'autres observateurs, ne soit pas rare. Cela ajoute aux ambiguïtés des autorités dans nombre de cas de formulation de la culture algérienne et explique en grande partie les « coups de barre » successifs vers l'islamisme traditionnel et contre lui. En partie seulement car, nous l'avons vu, des considérations politiques

extérieures à l'exégèse religieuse s'intriquent de manière complexe aux débats sur les principes. A celles déjà passées en revue, relatives au projet nationalitaire que l'on voudrait réaliser, s'en ajoutent bien d'autres, par exemple le refus de principe de la lutte des classes et autres propositions de la théorisation occidentale. La plupart des Etats arabes arguent non seulement de la lettre, mais de l'esprit de l'islam pour écarter ces productions dites étrangères et contraires à leur « identité ».

Le mouvement que nous venons de décrire relève de ce que nous appellerions la « stratégie de l'autre tiré du même », le « même » en question étant ici constitué par le corps doctrinal islamique. Comme il serait facile de le montrer à propos de cas très divers, de groupes ou d'individus, cette stratégie s'appuie sur une opération elle-même typique : c'est en prétendant descendre plus profondément dans le « même » (l'identité de départ) qu'on est censé découvrir l'altérité, qui est alors convertie en une pseudo-altérité. Si toute identité vivante ne saurait être « mécanique », en tournant en rond dans la même structure, mais « dialectique », en intégrant la nouveauté, cette conduite présente une caractéristique paradoxale : elle permet d'intégrer le changement en se tenant assuré de n'avoir pas changé. Elle fait ainsi se cumuler les deux séries d'avantages : bénéficier des nouveaux traits commandant l'adaptation à la transformation de la conjoncture sans se culpabiliser, sans éprouver un sentiment de trahison, d'abandon de sa communauté au moment où le rapport asymétrique avec l'étranger exige (du moins le croit-on généralement) qu'on lui résiste en affirmant intégralement sa propre différence. On améliore l'instrumental, dans le système culturel, sans toucher à l'ontologique. Mieux même : on valorise son identité première en se révélant sa richesse par son approfondissement. Si les textes et observations peuvent montrer que cette stratégie est largement utilisée, avec des différences de degré ou de périodicité, au niveau des Etats maghrébins, les enquêtes empiriques la situent parmi les strates qui bénéficient de la « modernisation » (par exemple et entre autres voir Nourredine Toulbi, 1982). On comprend que cette réaction soit de nature à modérer, sinon supprimer les conflits dans lesquels elles se débattent bien plus que les classes populaires, nettement moins touchées par le nouveau code culturel.

III. - Continuant dans l'analyse de l'éventail des types de stratégies psycho-sociologiques, nous demeurons dans la même conduite, mais en découvrons une autre modalité. Si l'islam est toujours le corpus auquel on s'adosse principalement, les traits nécessités par l'édification de la nouvelle personnalité et de la nouvelle société ne sont plus présentés comme provenant invariablement de lui. Cependant, si les valeurs qu'on désire incorporer dans la synthèse en création lui sont, au moins en partie, étrangères, elles ne sont pas pour autant, déclare-t-on, extérieures au fonds culturel autochtone. Car, en creusant plus profond encore (on retrouve toujours le même mouvement), on découvre que

le substrat pré-islamique originel peut légitimer une fois de plus de l'intérieur ce qui pourrait passer pour un emprunt à l'étranger.

C'est en Tunisie que cette attitude se manifeste le plus clairement. Ce n'est pas étonnant si l'on songe à l'option plus audacieuse des groupes dirigeants de ce pays pour les valeurs « modernistes » qu'il serait tout de même difficile de prétendre tirer intégralement de l'islam. Comme le constate T. Labib (1971) : « A voir les textes, on est frappé par la récente mise en valeur de l'époque pré-islamique » (p. 9). Et il cite un passage de Mohamed Mzali (actuellement Premier ministre du gouvernement tunisien), s'exprimant dans un festival portant significativement le nom de Jugurtha : « Contrairement à ce que pensent certains historiens et professeurs, l'histoire de la Tunisie ne commence pas avec l'invasion musulmane. Celle-ci est une des phases historiques de cette nation, particulière et décisive [...] Seulement d'autres phases l'ont précédée [...] dont chacune a laissé des traces, légué une civilisation, marqué ce pays d'un cachet propre. Il est donc nécessaire de nous intéresser à notre histoire de son origine jusqu'à nos jours, d'apprendre à nos enfants à la voir ainsi et de ne pas être les zéloteurs d'une période aux dépens d'une autre » (M. Mzali, 1970, p. 2). Ainsi emprunte-t-on la voie d'une spécification nationale de l'identité qui prenne ses distances par rapport à l'Orient lui-même (ce qui est particulièrement audacieux quand on songe au prestige de cette référence dans le peuple et chez une masse de lettrés tunisiens), sans encourir le risque, du moins le présume-t-on, d'être accusé de livrer à l'étranger jusqu'à sa personnalité.

C'est à ce même Jugurtha (une chanson d'Idir porte le titre « Yugurten ») que se réfère le mouvement berbériste en Algérie, qui reprend ce schéma relativisant l'islam sans sortir du patrimoine endogène, à condition seulement de renouer avec ce qui a précédé, au prix d'une sorte d'« anamnèse » collective à laquelle le peuple est convié par divers moyens : tout spécialement ceux de la « culture populaire » qu'on commence à opposer avec vivacité à la culture « savante ». Ici, cependant, la relativisation de l'apport musulman est nettement plus important et explicite, car l'enjeu va plus loin : il ne s'agit pas seulement de disposer les masses, sans risquer de réactions notables, à s'ouvrir à des traits « modernistes » jugés indispensables au type de développement projeté, mais d'opérer une inflexion de taille dans l'identité nationale par intégration d'une différence qualitative dans ses bases elles-mêmes.

Aussi bien cette relativisation n'est pas indépendante de la mise en cause du corpus islamique : le fait est à noter car, à notre connaissance, c'est le seul cas où celle-ci est opérée collectivement. On va donc s'efforcer de désacraliser le système arabo-musulman présenté comme un handicap au développement, voire un instrument d'assujettissement (Kateb Yacine, 1981 ; Idir et son disque « Mohand ») ; dénoncer sa responsabilité dans l'infériorisation et la claustration de la femme. On va tenir la science pour une valeur en soi, et pas seulement, ainsi qu'on le remarque chez les intégristes, comme un instrument de légitimation d'une dogmatique religieuse qui la transcenderait. Mais on va plus loin

dans la voie de l'« esprit critique » : les modèles de conduite des ancêtres pré-musulmans eux-mêmes sont considérés comme des données historiques à connaître, non à suivre aveuglément. Car ils sont perçus comme responsables des colonisations successives que l'Algérie a dû subir (cf. « La guerre de deux mille ans », pièce jouée et non éditée de Kateb Yacine, ainsi que divers disques de chanteurs berbères).

Ce point de vue, on le sait, est étranger à celui développé par les instances officielles, dont nous avons vu comme elles sont soucieuses de construire un modèle d'identité nationale militante répondant à des finalités précises, et spécialement celle d'écarter tout ce qu'elles tiennent pour des germes de division nationale et au sein du monde arabe. Elle n'y ont pas été insensibles cependant, si l'on en juge par le Rapport sur la politique culturelle de l'Algérie, adopté par le Comité central du Parti en juillet 1981 : il énonce pour la première fois la nécessité de prendre en compte la totalité du patrimoine culturel (*El Moudjahid*, 1981). Les débats à venir entre les sous-groupes importants du pays réduiront cette mention à une clause de style, ou bien lui donneront une réalité plus ou moins effective.

IV. - Faisant un pas de plus, on repère, parallèlement à l'attitude consistant, comme nous venons de le voir, à diminuer l'importance de l'ingrédient islamique ou à l'analyser librement, une réaction nouvelle : on n'hésite pas à se référer à des valeurs reconnues comme réellement étrangères, que l'on ne prétend pas tirer d'une manière ou d'une autre d'un quelconque « étage » (musulman ou proto-musulman) du patrimoine culturel endogène. Cette réaction est qualitativement nouvelle pour le psychologue puisque, apparemment, on envisage de se construire une nouvelle identité comportant des valeurs de l'étranger, très souvent de l'ancien colonisateur, sans craindre la culpabilisation, le sentiment interne ou l'accusation externe de trahison. De ce fait la synthèse (plus ou moins réussie, mais là n'est pas le problème) n'est plus, comme dans les cas précédents, effectuée dans la pratique comportementale tout en étant niée sur le plan des principes : elle est reconnue aussi sur ce plan-là.

Cette position, il est intéressant de le remarquer, n'est exprimée au Maghreb que par des individualités qui font partie du groupe des « modernistes ». En dehors de quelques intellectuels en vue (bien rarement des « politiques »...), il n'est pas possible d'évaluer leur proportion dans ce groupe ; mais il s'agit très vraisemblablement d'une minorité.

Pour illustrer cette direction de la référence à un « autre » qui ne soit pas censé être tiré du « même », on ne saurait trouver un texte plus clair que celui écrit par le Tunisien Abdelwahab Bouhdiba (1978) dans le rapport introductif à la Conférence des ministres africains de la Culture (Accra, nov. 1975) : « Etre réaliste et lucide c'est admettre qu'en toute culture l'authentique et l'inauthentique se mêlent et s'enchevêtrent. Aussi l'apologie sans réserve du patrimoine ne doit pas donner le change et il y a tout lieu de dénoncer ce qui en lui n'est que pose, humour ou fuite éperdue. Pareilles réactions de défense, pour être bien natu-

relles, nous font un peu trop facilement idéaliser et romancer notre propre culture. Il est tentant d'opposer à la civilisation technicienne, envahissante, niveleuse, les valeurs spirituelles africaines ou maghrébines. Nous serions les seuls à détenir les authentiques valeurs. Voilà qui flatte et qui rassure. Mais ce n'est qu'un rêve éveillé. Et des plus dangereux. Car il bloque l'action, fait avorter le développement et nous fait passer à côté de l'histoire. A vouloir mystifier les autres on finit peu ou prou par se mystifier soi-même. Ni refuge ni compensation. Nos cultures doivent être dynamisées, ouvertes résolument et sans arrières-pensées. En un mot le développement culturel ne peut être que la mise volontaire de nos cultures en état de mutation. C'est à ce prix que le cercle vicieux peut être brisé et que le développement culturel peut devenir un facteur de transformation économique et sociale » (p. 221). Et l'auteur fait lui-même allusion à l'Association marocaine de recherche culturelle, qui publia en 1968 une charte-programme soulignant la nécessité d'une réinterprétation en ce sens de la culture nationale (Souffles, 1968).

Le son est incontestablement nouveau. Et il est intéressant de voir comment ce sociologue interprète lui-même l'attitude qu'il critique, et qui nous a longuement occupé, en termes de catégories psychiques : réactions de défense, refuge, compensation... Il ne faudrait pas pour autant s'imaginer que, de ce fait, la place de l'islam dans l'identité ainsi revendiquée soit significativement dévalorisée. Certes, à partir du moment où le nouveau n'est plus cherché dans une « explicitation » (réelle ou supposée) de l'endogène, mais dans une modification de celui-ci par des traits qui peuvent venir de l'extérieur, l'attitude envers le patrimoine national, y compris islamique, n'est plus de sacralisation. Mais cela ne signifie pas qu'on procède à des mises en cause directes des textes religieux fondamentaux : il n'y a pas actuellement de Renan de l'islam. En fait c'est à quelque chose de relativement extérieur, l'usage que l'on en fait, l'importance qu'il convient de lui accorder, que l'on s'en prend. Diverses opinions d'intellectuels marocains sont des plus révélatrices à cet égard.

Ainsi Abdelkader Khatibi, parlant des Maghrébins en général, juge que « l'Occident est en nous non point comme une fatalité, mais comme une différence à transgresser rigoureusement par une autre différence » (intervention sur « L'enjeu de la différence », texte ronéo, p. 1). Encore faut-il pour cela que la Tradition puisse s'interroger sur elle-même, ce qui implique la critique du « patrimonialisme », qui est « sanctification du passé et de l'origine » (p. 3) : « Ce voilement, cette occultation empêchent de mesurer l'ébranlement historique qui la rend étrangère à elle-même et au monde. Aussi ne peut-elle échapper à la circularité théologique qui [...] protège ses origines et sa source extatique » (p. 5).

Abdallah Stouki soutient le même point de vue d'une connaissance critique du patrimoine traditionnel dans une perspective ouverte, et d'abord afin de ne pas en subir le déterminisme inconsciemment : « Il ne s'agit pas tellement de se raccrocher à un passé glorieux pour

éviter de tomber dans le désespoir ou le complexe d'infériorité, mais d'éviter que la méconnaissance du passé ne pèse sur nous comme une lourde fatalité » (1967, p. 15).

Mais c'est Abdallah Laroui qui, dans deux études particulièrement remarquées (1973 et 1974), pousse le plus loin les implications de cette attitude désacralisatrice. D'abord, selon lui, l'invocation de l'authenticité n'est que le contrepoint, le « contraire statique et abstrait » de la technophilie (1973, p. 62). Elle n'est donc pas la théorie fonctionnelle permettant à la pensée arabe de s'appropriier les données de son univers, mais au contraire l'expression purement affective de l'opacité persistante de cet univers à cette pensée. Aussi « la recherche de l'authenticité ne sera pas oubliée de sitôt », car elle est l'« autre face de notre faiblesse actuelle, tant que la nature ne nous sera pas docile et la société transparente » (p. 62). Ainsi apparaît et s'approfondit, dans la société arabomusulmane, le hiatus entre un « faire », ou un savoir-faire, empruntés aux techniques étrangères, et un « penser » qui, s'il ne veut pas lui-même provenir du dehors (c'est le sens même de l'option « authenticitaire »), ne leur correspond aucunement : « A la question : comment faire ? l'Etat national fournit [...] une réponse précise [...]. A la question : comment penser ? il ne répond pas ; il laisse clamer le champion de l'authenticité, mais celui-ci [...] exprime simplement une exigence négative ». La stérilité de ce dernier cependant, son échec à fournir aux Arabes la théorie apte à rendre compte de leurs pratiques actuelles, doivent amener le « moment où, cet appel à l'authenticité étant critiqué, on commence à chercher à se comprendre et non pas seulement à s'affirmer » (p. 114).

Il s'agit en conséquence d'élaborer une pensée qui, surmontant ces deux contraires déficients, les fera disparaître en les intégrant : « La dialectique et seulement la dialectique peut expliquer et dépasser l'opposition persistante entre technophilie et appel à l'authenticité » (p. 158). On doit d'autant moins hésiter devant cette attitude constructive que « l'islam fut toujours un islam rénové » (p. 82) et que, comme pour les autres religions ou idéologies, sa continuité, à laquelle se réfère l'appel à l'authenticité, n'est aucunement immédiate : c'est « une continuité seconde, construite, radicalement différente de celle, naïve, que postule la conscience trop confiante du clerc » (p. 83).

Mais en dehors de cette attitude « authenticitaire » mystifiée, il y a eu, en particulier à partir des temps de la colonisation, des efforts d'élaboration d'une pensée arabe analysante. A. Laroui l'analyse à son tour et la déclare elle-même aliénée, car elle n'aurait fait que s'emparer de manière non critique de théories occidentales artificiellement plaquées sur le devenir arabe original : « Ce discours reprend le mouvement de la conscience occidentale et [...] il est en fait indépendant du mouvement de la société dont il rend compte » (p. 212). De ce fait cette théorisation arabe a été seulement « idéologie », au sens marxiste, laquelle « a jusqu'à maintenant fonctionné comme un voile qui permet de réintégrer le fait accompli par autrui » (p. 213). Par contre la méthode dialectique devrait, d'une part, aboutir à la désacralisation de la pensée

arabe, la débarrassant ainsi des multiples rigidités qui l'empêchent de devenir vraiment « le penser » de la réalité à laquelle elle a affaire. Ainsi produirait-elle effectivement cette spécificité, cette *khusussya* qui, selon T. Labib (1975, p. 23), est le « point de convergence » du « débat sur l'identité dans le monde arabe en général » et est intensément réclamée, en même temps que manquée, par l'idéologie de l'authenticité. Mais, d'autre part, cette « conscience critique » à laquelle, déclare Laroui, « tout cet essai est un appel » (p. 213), ne peut ignorer, ni dans ses méthodes ni dans ses résultats, ce mouvement de la pensée occidentale qui poursuit depuis longtemps un effort de clarification parallèle : « L'interprétation des deux sociétés, arabe et occidentale, est assez avancée pour que les conditions soient favorables à une telle prise de conscience. Celle-ci, qui est la conscience simultanée de deux évolutions historiques, doit bannir tout particularisme, tout exclusivisme, si elle ne veut pas retomber dans l'idéologie justificative et le folklore » (p. 213).

Ainsi les esprits sont-ils invités à se débarrasser de l'aliénation par intériorisation non critique de l'autre et, en même temps, de l'exclusivisme inefficace impliqué dans l'« authenticisme ». C'est alors que la pensée arabo-musulmane pourra aboutir à théoriser et maîtriser l'effective différence des sociétés où elle se déploiera et, par-là même, parviendra à s'ouvrir sans crainte à autrui : pour la première fois les deux consciences (arabe et occidentale) « pourront se réfléchir, se reconnaître et amorcer un vrai dialogue » (p. 214). Peut-être s'achemineront-elles ainsi vers un « universel » dont l'« Occident-visée », selon l'expression de l'auteur, donne parfois un avant-goût lorsqu'il perce à travers l'« Occident-apparence » responsable des colonisations et dominations : « ...L'Occident-visée, au-delà de la science et des arts, avons-nous écouté son message quand il revient sur la division, l'individualisme et l'abstraction, quand il chante la terre et la vie, quand il fait appel par-delà l'égoïsme, l'épargne et le gain, au cœur de l'homme réconcilié ? Cet Occident-là est aussi exilé que nous au sein de l'Occident-apparence » (p. 61). Retenons, en tout cas, la thèse avancée : c'est parce que l'identité arabo-musulmane ne s'est pas saisie dans son effective configuration qu'elle se fourvoie et en même temps se crispe dans la présentation, l'ostentation d'une différence opaque, fermée à autrui, comme cela se voit quasi-caricaturalement dans la position intégriste classique². L'authenticisme, qui se présente comme le « plein » de cette identité qu'il croit avoir récupérée, n'est donc que l'expression retournée de son « vide » : il est le contraire de ce qu'il affirme. Au moment où, avec lui, une très importante partie des Arabes croient avoir atteint le bout du chemin, il est la preuve qu'on ne s'y est même pas engagé. Mieux même, il est un facteur central de l'aliénation : car il condamne la pensée et la pratique arabo-musulmanes, dans les moments où il leur faut s'attaquer aux problèmes effectifs du temps présent, à emprunter alors à autrui les schèmes de l'explication et de l'action.

Dans le cadre de cette tendance critique envers le « patrimonialisme », selon l'expression de Khatibi, il reste à caractériser la position marxiste

ou marxisante « traditionnelle » (différente du « marxisme objectif » dont parle Laroui et dont l'analyse présente quelques particularités.

Nous y trouvons d'abord une caractéristique du mouvement que nous sommes en train d'analyser : alors que les intégristes d'une part, les stratèges de « l'autre tiré du même » d'autre part, tiennent de façon « naïve », au sens hégélien du terme, le discours sur l'identité et l'authenticité dans les pays arabes, ce dernier courant, et on vient de le voir tout spécialement avec A. Laroui, s'interroge sur les fonctions de ce discours dans ces mêmes pays, rejoignant ainsi le point de vue familier, entre autres, à l'anthropologue. Les marxistes s'y appesantissent tout particulièrement, leur thèse rejoignant celle de certains contributeurs à un débat sur « Identité, état, impérialisme », rapporté dans *Peuples Méditerranéens* (1981) : la main-mise des Etats sur la culture et le discours culturel, telle qu'elle apparaît actuellement dans diverses sociétés du Tiers-Monde, est présentée comme s'accompagnant d'une hypertrophie intéressée de la fonction identitaire de cette culture, laissant dans l'ombre les autres caractéristiques de celle-ci : ses contradictions liées aux luttes des groupes à l'intérieur de la même société, sa différenciation en sub-cultures avançant des modèles différents et parfois antagonistes, les efforts de telle sub-culture pour s'imposer indûment aux autres en se faisant passer pour « la » culture nationale et assurer ainsi la domination du groupe dont elle est l'expression, les réactions des autres à ces tentatives, etc. En fait selon cette thèse, les identités nationales actuellement mises en avant et officiellement valorisées ne seraient généralement que des « identités-alibi » permettant, derrière les injonctions unanimitaires qui les accompagnent explicitement, de faire accepter les inégalités sociales et privilèges de classe grâce à un « discours uniformisant » où « le national prime le social ». Ainsi la « définition de la culture par le discours sur l'identité comme spécificité dissimule le fait que toute culture est en elle-même une tentative de solution des contradictions profondes vécues quotidiennement par les individus, les classes, les groupes et les communautés nationales » (Burhan Ghalioun, 1981, p. 33).

Ce que l'on a appelé chez divers intellectuels marocains le « néo-traditionalisme » (par exemple Jibril, 1980) avec le discours identitaire unanime qui le caractérise, aurait donc des buts de conservatisme social. Pourtant, d'un autre côté, « la contestation des inégalités et de la misère s'est toujours accompagnée, ces dernières années, d'un retour en force des idéologies, des cultures et des valeurs anciennes » (B. Ghalioun, 1981, p. 41). Nous avons vu pourquoi, quand nous avons présenté le point de vue intégriste : face aux couches dirigeantes qui leur paraissent soumises à l'étranger, c'est le seul discours dont les masses disposent, porteur d'une force symbolique d'indépendance. Mais il est d'autant plus facilement récupéré que, selon le Marocain Abraham Serfaty, il relève « d'un fonds idéologique de classes privilégiées, à base surtout théologique ». Et c'est pourquoi ces mouvements populaires ne sont que des « tentatives désordonnées de contestation », qui « sont

restées à un niveau de résistance ambiguë » (1968, p. 4).

C'est que, selon cet auteur, ce traditionalisme mettrait en avant une ancienne culture arabe « cultivée », constituant l'expression des classes privilégiées, « pétrifiée à l'époque contemporaine par la fascination du passé » même si, de longue date, elle « donnait le plus de signes d'essoufflement » (p. 6). Inactuelle, elle n'attirerait pas, quoi qu'on en dise, « le public en quête de culture », ce qui « favorise le système de la porte ouverte à l'action des multiples missions culturelles et universités étrangères... » (p. 4). La solution serait donc de revaloriser cette « grande partie de notre culture qui ne relevait nullement des classes exploiteuses et s'exprimait [...] dans des formes spécifiques, autonomes, orales, collectives, intégrées à la vie quotidienne » (p. 7). On retrouve donc le thème de la vraie culture qui serait la culture populaire. En fait, il ne peut être évité que si, comme on a coutume de le faire et pas seulement en terre d'Islam, on entretient l'ambiguïté sur le concept culture en le considérant comme une formation indifférenciée bonne pour tous les membres d'une société. Or, sitôt qu'on se met en quête de l'« authenticité », de la « vraie » différence, comme on le fait volontiers en ce moment, il est inévitable que l'on s'avise de la configuration dynamique et heurtée des sub-cultures que nous avons déjà évoquée ; que l'on repère, en particulier, la distinction sinon la contradiction entre la sub-culture promotionnelle des « gens cultivés » et la ou les différentes sub-cultures populaires. Et on ne saurait s'étonner de ce que cette prise de conscience fasse démarrer au Maghreb un courant critique qui embarrasse bien des gens.

Encore faut-il, si l'on en croit Serfaty, arracher cette culture populaire retrouvée à la « folklorité » (ce qui est l'une des façons de l'évacuer) et « la faire déboucher sur l'expression consciente, débarrassée des éléments négatifs et parfois rétrogrades qu'elle peut véhiculer » (p. 7). On aura compris que cette fonction de ré-interprétation sélective doit se faire dans le sens de la théorie marxiste, jugée compatible avec « les mouvements qui se sont développés au sein de l'islam, en opposition au traditionalisme étroit, mettant l'accent sur l'*ijtihad* créateur, la liberté de l'homme et la souveraineté de la communauté » (p. 7). Bref les marxistes maghrébins eux-mêmes ne prennent pas parti contre le corpus islamique, pourvu qu'ils puissent à leur tour le soumettre à leur propre interprétation.

Nous achevons ainsi cet « inventaire », qui peut prêter à quelques réflexions finales.

La première concerne l'« économie » de l'identité dans ses rapports avec la culture. L'individu, le groupe, puisent en celle-ci des représentations, des valeurs, qu'ils pensent choisir en fonction de leur prix intrinsèque et qu'ils érigent en éléments constitutifs de leur être (fonction « ontologique » de l'identité). Ce faisant ils ont le sentiment d'opérer en dehors des contingences historiques, préoccupés d'atteindre leur « vérité » que généralement, et pour mieux l'assurer, ils convertissent en *la* vérité... Mais l'observation, l'analyse des sciences humaines,

en rapportant comme nous venons nous-même de le faire l'opération de l'agent aux caractéristiques de son environnement, montrent combien elle est inflexible de façon à répondre à ses préoccupations « instrumentales », ses soucis d'action sur son milieu historique, fait partie de ses stratégies, voire même est la stratégie fondamentale pour réaliser son projet social, qui s'avère indissociable de l'« être » humain. La chose est particulièrement saisissante dans le cas actuel, où l'enjeu omniprésent de cette opération identitaire est l'islam, tenu avec sincérité pour la Vérité absolue, mais dont il est évident qu'il est simultanément utilisé pour atteindre des objectifs d'un tout autre ordre.

En fait, nous venons de le voir en détail, il sert diversement dans la négociation du changement en fonction de deux finalités :

— Conduire celui-ci au mieux sur le plan structurel. C'est-à-dire articuler le nouveau à l'ancien de manière à éviter le sentiment de rupture, de dénaturation, d'inféodation à l'étranger, dans des circonstances socio-historiques (insistons bien là-dessus) où tout cela alimenterait des représentations intensément culpabilisantes. Pour le psychologue cela fait partie des « mécanismes de modération » habituellement mis en jeu dans les périodes de crise pour éviter les déchirures insupportables.

— Sur le plan des contenus, faire déboucher ce changement, pour des raisons sociales, politiques, au moins autant que culturelles, sur la configuration particulière que l'on souhaite : il n'est rien de tel qu'une intériorisation identitaire pour assurer et stabiliser un résultat.

Toute la variété des conduites que nous avons analysées procède des efforts pour résoudre au mieux les tensions naissant de la mise en rapport de ces deux buts. Ainsi la façon d'opérer de l'« intégrisme » est intéressante en tant qu'elle réalise une possibilité logique limite : c'est lui qui obtient le maximum qu'on puisse attendre des mécanismes de modération, qui atteint le mieux le premier but, en sacrifiant quasi totalement la nouveauté. Il supprime la difficulté de la négociation exigée par tout devenir identitaire en annulant l'un des deux termes (le nouveau relativement à l'ancien), donc en enlevant tout objet à cette négociation. L'autre possibilité, symétrique de celle-ci, qui rejetterait totalement l'ancien pour accueillir le nouveau sans autre forme de procès existe peut-être à titre individuel pour une petite minorité : il est intéressant de constater qu'elle n'a pas trouvé d'expression collective publique : dans les circonstances actuelles elle serait signifiée comme une pure aliénation.

De ce fait les autres stratégies typiques pratiquées ne pouvaient qu'illustrer diversement le même modèle : ne sacrifier aucune des deux finalités, maintenir et articuler les deux termes contradictoires et, par-là, construire, malgré ses risques, une identité « dialectique » (construction du même à travers l'autre) et non pas, comme c'est bien la tendance dans le cas précédent, « mécanique » (reproduction plus ou moins indéfinie d'un « même » par exclusion de l'autre).

Nous avons vu comment, pour ce faire — et on pourrait le constater pour toute opération de logique dialectique — il fallait privilégier le dynamique aux dépens du statique : cet islam, symbole de l'ancien, pour qu'il soit intrinsèquement accueillant au nouveau, il fallait le « déchosifier », l'identifier à son esprit créateur aux dépens de ses contenus perçus comme rigidifiés par la conjoncture historique et, donc, plus ou moins comme inessentiels. De plus cette ouverture à la novation devait être « couverte », dans tous les sens du terme, par ce mécanisme modérateur de production d'un discours qui la nie sur un plan pendant qu'on la pratique sur un autre : cela afin qu'elle ne se fasse pas au détriment de l'obtention de la première des deux finalités évoquées, le changement sans heurt.

Cette logique a été étendue jusqu'au point où, pour élargir l'accueil aux nouveautés sans éprouver le sentiment de dénaturation, la dynamique en question a débordé l'invocation de l'islam et de son esprit créateur pour se référer à tout ce qui est censé appartenir au patrimoine endogène : elle met ainsi au premier plan ce qui était la fonction implicite de la référence islamique. Mais le résultat est plus aléatoire, car ici le discours risque davantage de paraître construit pour les besoins de la cause, artificiel : or le mécanisme modérateur n'agit que s'il n'émerge pas à la claire conscience, n'est pas repéré comme tel.

Comment donc s'assurer de la mise en place satisfaisante de l'identité dialectique, fondée sur la réelle union des termes contraires, intégrant effectivement et sans aliénation le changement reconnu dans sa réalité et sans masque ?

Le sens de la solution semble avoir été au moins aperçu par le Maghrébin Mohamed Bennouna. Il paraît deviner — le fait est trop rare pour ne pas être signalé — que la nouvelle culture, support de la nouvelle identité, ne saurait être une configuration livrée d'en haut, par les dirigeants ou intellectuels autochtones tout aussi bien que par les étrangers. Elle doit résulter de l'ensemble social, de sa gestation, ce qui implique qu'on s'adresse à l'homme « quelconque ». Encore faut-il le « décoloniser » au sens profond, c'est-à-dire « d'abord lui réapprendre à créer, ressusciter son imagination, le débarrasser des réflexes de résignation et d'imitation » (1980, p. 30). Autrement dit, commenterons-nous, pour accueillir toutes les novations nécessaires sans aliénation, il faut finalement chercher cette garantie de l'endogène, support de l'authenticité, dans les agents eux-mêmes de la culture, en réalisant les conditions d'un travail de production qui procède effectivement d'eux, de leurs besoins et aspirations, quelle que soit par ailleurs l'origine des matériaux sur lesquels s'effectuera ce travail.

Ces conditions à promouvoir sont évidemment objectives autant que subjectives. Et la première serait sans doute, pour que chaque sujet soit motivé à conduire le changement, de l'amener à s'éprouver comme partie prenante à celui-ci, dans la mesure où il ne serait pas écarté de ses fruits.

NOTES

1. Le terme « maniement » est pris dans son acception technique et n'implique ni jugement de valeur ni connotation péjorative.

2. Elle est, en effet, à distinguer de certains mouvements « fondamentalistes » minoritaires, tel le « Mouvement de la tendance islamique » en Tunisie. En fait, le contenu de valeurs apparaissant derrière les revendications de ce dernier, notablement différent de celui habituel à l'intégrisme « classique », nous le fait ranger dans la seconde des tendances typiques présentées ici (cf. *Peuples Méditerranéens*, oct.-déc. 1982, n° 21, pp. 76-79).

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Ces références, tirées du rapport rédigé pour l'UNESCO, sont relatives à l'ensemble des thèmes que nous y avons abordés.

I. - Le cadre de la crise

CAMILLERI C., L'image dans la cohabitation de groupes étrangers en relation inégalitaire, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, P.U.F., vol. LIX, 1975.

BENNOUNA M., Les décolonisés face à eux-mêmes, *Lamalif*, Casablanca, n° 114, mars 1980.

II. - La dispersion linguistique et ses effets

B'CHIR B., Arabisation et dépendance culturelle : analyse des manuels de lecture de l'enseignement primaire en langue arabe, *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, Tunis, 1980, n° 62.

BENNOUNA M., Les décolonisés face à eux-mêmes, *Lamalif*, Casablanca, n° 114, mars 1980.

BENYAKLEF M., Proposition pour une arabisation de niveau, *Lamalif*, Casablanca, n° 104, février 1979.

BERQUE J. (sous la direction de), *Bibliographie de la culture arabe contemporaine*, Sindbad / Les Presses de l'Unesco, Paris, sept. 1981.

DESFORGES F., *Pensée scientifique et culturelle traditionnelle dans un pays en voie de développement*, Thèse de 3^e cycle, Université de Paris V, 1979.

DUFOUR D., L'enseignement en Algérie, *Maghreb-Machrek*, Paris, n° 80, 1978.

ETIENNE B., L'enjeu politique du savoir universitaire, *Lamalif*, Casablanca, n° 102, déc. 1978.

FITOURI Ch., *Biculturalisme, bilinguisme et éducation - Analyse du cas tunisien*, Thèse de doctorat d'Etat, Université de Paris V, 1980, édité par Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel, 1983.

GARMADI S., HAMZAOU S., Les différentes attitudes idéologiques à l'égard de l'arabisation en Tunisie, in *Spécificité et théorie sociale*, Colloque de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française, Hammamet (Tunisie), 1971, sous la direction de A. Abdel-Malek, Paris, Ed. Anthropos.

GARMADI S., Les problèmes du plurilinguisme en Tunisie, in Abdelmalek A. et al., *Renaissance du monde arabe*, Duculot, Gembloux, 1972.

GRANDGUILLAUME G., Un aspect du bilinguisme à Nedroma (Algérie), *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, Tunis, sept. 1971, n° 26.

GRANDGUILLAUME G., Pour une anthropologie de l'arabisation au Maroc, *Esprit*, Paris, juin-juillet 1977.

GRANDGUILLAUME G., Politiques d'enseignement au Maghreb : quelles perspectives ? *Maghreb-Machrek*, Paris n° 80, 1978.

- GRANDGUILLAUME G., Langue, identité et culture nationale au Maghreb, *Peuples Méditerranéens*, Paris, n° 9, oct.-déc. 1979.
- GRANDGUILLAUME G., Relance de l'arabisation en Algérie ? *Maghreb-Machrek*, Paris, n° 88, 1980.
- HADDAB M., *Les moniteurs et le monitorat en Algérie de 1962 à 1972. Contribution à une étude des fonctions culturelles du système scolaire en Algérie*, Thèse de 3^e cycle, publiée en 1979 par l'Office national des publications universitaires, Alger.
- IBAAQUIL L., *Ecole et inculcation idéologique au Maroc*, Thèse de 3^e cycle, Université de Paris V, 1977.
- JENAISTAR A., Ecole, famille et société au Maroc, *Lamalif*, Casablanca, n° 116, mai 1980.
- KHATIBI A., Le roman et la culture nationale, *Souffles*, Rabat, n° 3, 1967.
- LAABI A., De la culture nationale, *Souffles*, Rabat, 1966, n° 4.
- LAHJOMRI A., Langue et société dans le Maroc contemporain, *Pro-C*, Rabat, n° 13-4.
- MAZOUNI A., *Culture et enseignement en Algérie et au Maghreb*, Paris, Maspéro, 1969.
- MOATASSIME A., Le « Bilinguisme sauvage » : blocage linguistique, *Tiers-Monde*, Tome XV, Paris, juil.-déc. 1974.
- MOATASSIME A., La politique de l'enseignement au Maroc, *Maghreb-Machrek*, Paris, n° 79, 1978.
- OUNALI H., La langue des étudiants in « Quelques aspects du bilinguisme », *Cahiers du CERES*, Série linguistique, 3 nov. 1970, Tunis, pp. 167-313.
- OUNALI H., Une tentative d'analyse du vocabulaire de l'arabe parlé en Tunisie, *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, Tunis, déc. 1971, n° 27.
- Rapport sur la politique culturelle de l'Algérie, *El-Moujahid*, n°s 4993 à 4997, 16^e année, Alger, 1981.
- RIAH Z., La langue des élèves du secondaire, in « Quelques aspects du bilinguisme », *Cahiers du CERES*, Série linguistique 3, nov. 1970, Tunis.
- RIGUET M., *Contribution à l'étude psycho-sociale du bilinguisme dans la population tunisienne*, Thèse de doctorat d'Etat. Université de Paris V, 1979.
- SAYAD A., Bilinguisme et éducation en Algérie, *Cahiers du Centre de Sociologie Européenne*, Paris, 1967.
- Séminaire de Yakouren, *Algérie quelle identité ?*, Ed. Imedyazen, Ateliers Berbères de Production et de Diffusion, Paris, 1981.
- SERFATY A., Culture et progrès scientifique, *Souffles*, Rabat, n° 12, 3^e-4^e trimestres 1968.
- SKIK H., L'usage du français en milieu professionnel : le cas des ouvriers d'une entreprise industrielle moderne, *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, Tunis, 1980, n° 60.
- ZOUGHLAMI Y., et SKIK H., L'enseignement en Tunisie vingt ans après la réforme de 1958, *Maghreb-Machrek*, Paris, n° 78, 1977.

III. - La famille, les jeunes, la femme

Cf. JENAISTAR, 1980 (parag. II).

- ADAM A., *Une enquête auprès de la jeunesse musulmane du Maroc*, Aix-en-Provence, Public. de la Fac. des lettres, Série « Travaux et Mémoires » n° XXVIII, 1962.
- ADAM A., *Casablanca - Essai sur la transformation de la société marocaine au contact de l'Occident*, Paris, C.N.R.S., 1968.
- AMIN S., *Le Maghreb moderne*, Paris, édit. de Minuit, 1970.
- AROUA (Dr), *L'Islam à la croisée des chemins. Problèmes idéologiques et perspectives d'avenir*, Alger, S.N.E.D., 1969 (Etudes et Documents).
- BELARBI A., *La représentation de l'enfant dans la société marocaine*, Thèse de 3^e cycle en cours (psychologie), Université de Paris V.
- BELKODJA B., Les représentations de la grossesse dans des groupes de jeunes parents de la capitale, *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, Tunis, n° 3, juin 1965.
- BELLEMOU M., *Le divorce au sein de la société algérienne et sa perception par la femme*, Thèse de 3^e cycle en cours (psychologie), Université de Paris V.
- BOUHDIBA A., L'Islam maghrébin, essai de typologie, *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, II, 4, décembre 1965.
- BOUHDIBA A., *Criminalité et changements sociaux en Tunisie*, Université de Tunis, les Mémoires du C.E.R.E.S., 1965.

- BOUTEFNOUCHET M., *La famille algérienne. Evolution et caractéristiques récentes*, Alger, S.N.E.D., 1980.
- CAMILLERI C., Etude sur l'intégration familiale du jeune Tunisien cultivé, *Cahiers de Tunisie*, Université de Tunis, 1961, n° 33-34-35.
- CAMILLERI C., Statuts et rôles familiaux de la femme : leur représentation dans des groupes de jeunes travailleuses tunisiennes, *Revue Française de Sociologie*, Paris, juillet 1964, V-3.
- CAMILLERI C., *Jeunesse, famille et développement. Essai sur le changement socio-culturel dans un pays du Tiers-Monde* (Tunisie), Paris, C.N.R.S., 1973.
- CAMILLERI C., Crise socio-culturelle et crise d'identité dans des sociétés du Tiers-Monde : l'exemple des sociétés maghrébines, *Psychologie Française*, Paris, 1979, n° 3-4.
- CAMILLERI C., De quelques dysfonctions de la famille maghrébine contemporaine, *Annales de Vaucluse*, numéro spécial, 1979, Paris.
- CHOUKRI F., *Changement social et représentations de l'autorité familiale chez les jeunes Algériens*, Thèse de 3^e cycle en cours (psychologie), Université de Paris V.
- DAOUD Z., La révolte des Marocaines, *Lamalif*, Rabat, n° 93, déc. 1977 et n° 94, janv.-févr. 1978.
- DEJEUX J., Connaissance du monde féminin et de la famille en Algérie. Essai de synthèse documentaire, 1947-1967, *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, V. 4, 1968.
- DEMEERSEMAN A., *La famille traditionnelle et les temps nouveaux*, Tunis, Maison tunisienne de l'édition, 1967.
- DESCLOITRES R., DEBZI L., Système de parenté et structures familiales en Algérie, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1963, C.N.R.S., 1964.
- DJEBAR A., Le point de vue d'une Algérienne sur la condition de la femme musulmane au XX^e siècle, *Courrier de l'UNESCO*, août-sept. 1975.
- EL-HADDAD T., *Imra' atunâ fi'sh-sharîa wa'l-mujtama'* (La femme de chez nous dans la loi et la société), Tunis, Imprimerie artistique, 1930.
- GADANT Monique, Les femmes, la famille et la nationalité algérienne, *Peuples Méditerranéens*, Paris, n° 15, avril-mai 1981, pp. 25-26.
- HEDROUG N., *Les causes du suicide juvénile en Algérie et ses liaisons à des facteurs socio-culturels : enquête sur une population de jeunes à Alger*, Thèse de 3^e cycle en cours (psychologie), Université de Paris V.
- KACHA F., *Contribution à l'étude du suicide en milieu urbain*, Thèse de doctorat en médecine, Université d'Alger, 1971.
- KADMIRI F., *Socialisation institutionnelle de l'enfant marocain : rupture ou continuité ?*, Thèse de 3^e cycle en cours (psychologie), Université de Paris V.
- KLINEBERG S., Modernization and the Adolescent Experience : A Study in Tunisia, *Key Reporter*, Phi Beta Kappa, vol. 37, n° 1, Autumn 1971.
- LAHBABI M.A., *Le personnalisme musulman*, Paris, P.U.F., 1964.
- MEKIDECHE N., *La représentation de soi des jeunes en situation de conflit culturel. Le cas de l'adolescente algérienne*, Thèse de 3^e cycle, Université de Paris V, 1981.
- MERNISSI F., Un futur sans femmes ?, *Lamalif*, Rabat, n° 115, avril 1980.
- MERNISSI F., Le prolétariat féminin au Maroc, *El-Asas*, Rabat, n° 24.
- M'RABET F., *La femme algérienne*, suivi de *Les Algériennes*, Paris, Maspéro, 1969.
- Plateforme du Groupe « Femmes Algériennes », rapporté in *Peuples Méditerranéens*, Paris, n° 5, oct.-déc. 1978, p. 147.
- SEBAG P., Un faubourg de Tunis, *Saïda-Manoubia*, Paris, P.U.F., 1960.
- Secrétariat Social d'Alger : *Le Monde des Femmes et son entrée dans la cité*, Information rapide, Alger, décembre 1967.
- Secrétariat Social d'Alger, *Le Monde des jeunes Algérois*, Alger, mai 1967.
- TOUALBI R., *Les attitudes et les représentations du mariage chez la jeune fille algérienne. Incidences de l'interculturalité*, Thèse de 3^e cycle, Université de Paris VII, 1979.
- WALLET J., *Etude comparative de la socialisation de deux groupes de jeunes Algériens et Français*, Thèse d'Etat en cours (psychologie), Université de Paris V.
- ZERDOUMI N., *La formation de base de l'enfant en milieu algérien traditionnel*, Paris, Maspéro, 1970.

IV. - Technologie, mariage mixte, délinquance, migrance

Cf. DESFORGES F., 1979 (parag. II).

- ASLAOUI L., La criminalité, *Algérie-Actualité*, Alger, n° 463-464-465, septembre 1974.
- BERQUE J. (sous la direction de), *Le rôle du facteur humain dans le développement des pays nouvellement indépendants*, Rapport UNESCO/SHC/5, 28 avril 1967, Paris.
- BOUHIBA A., *Criminalité et changements sociaux en Tunisie*, Université de Tunis, Mémoires du C.E.R.E.S., 1965.
- BOURDIEU P., SAYAD A., *Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Ed. de Minuit, 1964.
- CHABBI B., Le mariage mixte, *L'Etudiant tunisien*, Tunis, avril 1960.
- DAOUD Z., SKOUNDA H., Les mariages mixtes (Maroc), *Revue de Presse*, Alger, nov. 1966, n° 109.
- DOUMANDJI C., *Contribution à une recherche sur les délinquants et les jeunes en danger moral en Algérie*, Thèse de 3^e cycle, Université de Paris V, 1983.
- FAKHFAKH F., L'émigration à partir de Tunis-Sud et le retour des émigrés dans la région, *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, Tunis, 1978, n° 53.
- HASBI A., Les trésors inépuisés des technologies traditionnelles, *Lamalif*, Casablanca, 1977.
- HOCHET M.J., *L'identité culturelle des adolescents issus de mariages mixtes franco-algériens*, Thèse de 3^e cycle (psychologie), Université de Paris V, 1982.
- JAY B., *Les familles mixtes en Tunisie*, Thèse de 3^e cycle, 1963, Strasbourg, Faculté de Théologie Protestante.
- JAY B., CAMILLERI C., HADDAD R., Dossier Confluent : les mariages mixtes en Tunisie, *Confluent*, Paris, 1963, n° 35.
- KHALED N., *Contribution à une psychologie du jeune délinquant algérien : caractéristiques et représentation de soi*, Thèse de 3^e cycle, 1980, Université de Paris V.
- LACOSTE-DUJARDIN C., *Dialogue de femmes en ethnologie*, Paris, Maspéro, 1977.
- LALAOUI A., *Essai d'étude sociologique sur la délinquance juvénile : les déterminants socio-économiques et culturels en tant que facteurs criminogènes*, Thèse de 3^e cycle, Université de Paris V, 1975.
- MAAOUIA A., *Etude comparée des attitudes des jeunes Tunisiens vis-à-vis de la technique*, Thèse de 3^e cycle, Université de Paris V, 1977.
- MERNISSI F., Le technicien et la paysanne, *Lamalif*, Casablanca, n° 124, avril 1981.
- MZALI F., Intervention in « Enquête sur un problème complexe : le mariage mixte » : *Journal l'Action*, Tunis, 15 janvier 1963.
- ORIOL M., *Bilan des études sur les aspects culturels et humains des migrations internationales en Europe occidentale, 1918-1979*, Fondation Européenne de la Science, 1981.
- SANSON H., Islam et technologie à partir de la Charte Nationale Algérienne, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Aix-en-Provence, 1976.
- SELOSSE J., Introduction à l'étude de la délinquance juvénile au Maroc, *Bulletin de la Société Internationale de Criminologie*, Paris, 2^e semestre, 1958.

V. - Le débat interculturel dans les domaines littéraires et artistiques

- Cf. LAABI A., 1966 (parag. II) et KHATIBI A., 1967 (parag. II).
- B'CHIR B., Aperçu sur la recherche théâtrale en Tunisie, *RTSS*, Tunis, 1977, n° 48-49.
- BONN Ch., *L'image de la littérature algérienne de langue française auprès de ses lecteurs potentiels*, Thèse de 3^e cycle, Université de Bordeaux, 1972.
- BOUJEDRA R., *La répudiation*, Paris, Denoël, 1969.
- BRETEAU G.H., GALLEY M., Littérature populaire et société, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Aix-en-Provence, n° 12, 1973.
- DEJEUX J., Principales manifestations culturelles en Algérie depuis 1962, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Aix-en-Provence, n° 12, 1973.
- DEJEUX J., *Littérature maghrébine de langue française*, Sherbrooke, A. Naaman, 1972, (rééd. 1978).
- DEJEUX J., Femmes écrivains dans la littérature algérienne de langue française, *IBLA*, Tunis, n° 144, 2^e semestre 1979.

- GALAND-PERNET P., Poésies berbères, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Aix-en-Provence, n° 12, 1973.
- HENNEBELLE M. et G. Cinéma et société au Maghreb, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Aix-en-Provence, n° 12, 1973.
- JIBRIL M., L'alternative introuvable, *Lamalif*, Casablanca, n° 114, mars 1980.
- SLAoui H., *Education plastique : droit à l'existence*, Communication au Séminaire « Education, Culture, Société marocaine en l'an 2000 », Association Marocaine de Prospective, Chaouen (Maroc), septembre 1981.
- VATIN J.-C., Structure romanesque et système social, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Aix-en-Provence, n° 12, 1973.
- VATIN J.-C., Littérature et société en Algérie - Rachid Boudjedra ou le jeu des confrontations, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Aix-en-Provence, n° 12, 1973.
- ZERHOUNI T., Architecture et valeurs socio-culturelles, *Lamalif*, Casablanca, n° 102, décembre 1978.

VI. - Le débat général sur l'identité culturelle

- Cf. : *El Moujahid*, 1981 ; Jenaïstar, 1980 ; Serfaty, 1968 (parag II) ; Camilleri, 1979-1 (parag. III) ; Jibril, 1980 (parag. V).
- AL MOQAFA, La gauche, Dieu et le mode de production capitaliste, *Peuples Méditerranéens*, Paris, n° 21, octobre-décembre 1982.
- BEN SALEM Lilia, Voies de pénétration de la culture industrielle dans un pays pauvre. Exemple emprunté à la société tunisienne, *Revue Tunisienne des Sciences Sociales*, n° 36-39 sur « Spécificités culturelles et industrialisation », VII^e colloque de l'Assoc. Intern. des sociologues de langue française, Actes de la Section Tiers-Monde, Tunis, 1974.
- BOUHDIBA A., *Culture et Société*, Publications de l'Université de Tunis, Fac. des Lettres et Sc. Humaines, sixième série, vol. XII, 1978.
- BOURDIEU P., *Sociologie de l'Algérie*, Paris, P.U.F., 1963.
- CHAOUI M., La poussée des intégristes au Maghreb, *Lamalif*, Casablanca, n° 119, octobre 1980.
- DJAÏT H., *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, Seuil, 1974.
- DJEDIDI-LABIB T., Culture et Société en Tunisie, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Aix-en-Provence, 1973, n° 12.
- DUVIGNAUD J., *Chebika, Mutations dans un village au Maghreb, étude sociologique*, Paris, Gallimard, 1968.
- ETIENNE B. et LECA J., La politique culturelle de l'Algérie, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Aix-en-Provence, n° 12, 1973.
- GHALIOUN B., Identité, culture, politiques culturelles, *Peuples Méditerranéens*, Paris, juillet-septembre 1981.
- Identité, Etat, Impérialisme, *Peuples Méditerranéens*, Paris, n° 16, juillet-septembre 1981.
- L'Islam des opprimés, *l'Unité* (organe de l'Union nationale de la jeunesse algérienne), Alger, numéro spécial Ramadhan, 1980.
- L'islamisme en effervescence, *Peuples Méditerranéens*, Paris, n° 21, octobre-décembre 1982.
- KATEB Y., La poudre de l'intelligence, *Tissuraf*, Paris, n° 7, 1981.
- LABIB T., *Nouvelles orientations culturelles en Tunisie : analyse de contenu de la revue « El-Fikr » de 1970*, Université de Tunis, janvier 1971.
- LABIB T., *Dépendance culturelle du Tiers-Monde : l'exemple du monde arabe*, Mémoire de sociologie, Université de Tunis, Faculté des Lettres, 1977.
- LAROUI A., *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, Maspéro, 1967, 2^e édit, 1973.
- LAROUI A., *La crise des intellectuels arabes*, 1974, Paris, Maspéro.
- MZALI M., Adwa 'ala tarihina, *Revue El-Fikr*, Tunis, janvier 1970.
- PASCON P., La formation de la société marocaine, *Bulletin économique et social du Maroc*, n° 120-121, janvier-juin 1971.
- Programme de recherche et d'action de l'Association de recherche culturelle au Maroc, *Souffles*, n° 12, 3^e et 4^e trimestres, 1968, Rabat.
- RIAH I Z., Emploi de l'arabe et du français par les élèves du secondaire, *Cahiers du C.E.R.E.S.*, Série linguistique 3, novembre 1970, Tunis.

- SRAIEB N., Politiques culturelles nationales et unité maghrébine, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Aix-en-Provence, n° 9, 1970.
- STOUKY A., L'intellectuel du Tiers-Monde et l'édification nationale, *Souffles*, Rabat, n° 3, 1967.
- TALEB-IBRAHIMI A., *De la décolonisation à la révolution culturelle* (1962-1972), Alger, S.N.E.D., 1973.
- TURIN Y., La culture dans « l'authenticité et l'ouverture » au ministère de l'Enseignement originel et des Affaires religieuses, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Aix-en-Provence, n° 12, 1973.
- TOUALBI N., *Acculturation, conflits de valeurs et utilisation des rites en Algérie*, Thèse de doctorat d'Etat, Université de Paris V, 1982.
- VIEILLE P., DHAOUADI Z., Pour une approche anthropologique de l'islamisme, *Peuples Méditerranéens*, Paris, n° 21, octobre-décembre 1982.

ABSTRACTS - RESUMES

Introduction: the crisis of state as a cultural form

Michel ORIOL

The presentation of this issue of *Mediterranean Peoples* is linked with a previous discussion of identity in the review (1981, n° 16). Movements promoting social and/or cultural identity in developed countries are first compared with the Third world movements. In both cases, one is led to question the cultural significance of the nation-state, i.e. its capacity to promote social loyalty through the production of a common feeling of belongingness. The increasing difficulty of the states to perform this cultural task, especially in regard to migrant communities, is then interpreted as showing a lasting limitation in the efficiency of the state-agencies rather than a transient crisis.

Italian networks in France and the family

Giovanna CAMPANI

Several studies between 1980 and 1983 of Italian immigration to France have shown that not all immigrants have "vanished" into French society. These differences in assimilation come from the historical nature of Italian immigration — when it occurred and whence (workers, farmers, regional origins, etc.). Regional community networks, based upon a migratory chain, have been reproduced over two or three generations. They are characterized by strong internal cohesion (frequent

endogamy, godfatherhood, etc.) and by the maintenance of bonds — sentimental as well as economic — to the village of origin. The Italian family's adaptations often enable it to remain a center of economic decision making.

Emigration and culture: a methodological hypothesis from a reading of Gramsci and De Martino

Serena DI CARLO

The abundance of social and economic studies does not have a counterpart in cultural research about the mental aspects of migratory phenomena. This vacuum reflects the split between the cultures of dominant and dominated classes. From a social and cultural perspective, the dynamic force of the history of relations among productive forms must be linked with the maturation of the consciousness of the dominated classes. Research needs to come back to the Italian anthropological school defined by Cirese: "internal historicism", which is at the crossroads between De Martino's and Gramsci's approaches. Crucial concepts are: dominant and dominated cultures, the plebs and the people, the dual function of folklore as a progressive force and as a debris.

Reproduction of the labor force and models of citizen-resident rotation

Albano CORDEIRO

The conditions that, in France, prevailed during the installation of a migrant work system and its stabilization as a reproducible social phenomenon are analyzed. The image of French society as an excessively assimilationist power opposite culturally dominated immigrant populations is reexamined. The rather small number of naturalizations, given the millions of immigrant workers residing in France, raises questions. The existence of a special judicial order for dealing with those who are outside the norms is an integral part of the general functioning of French society.

The Antaeus effect or the paradoxes of symbolic identity

Michel ORIOL

The reports a few field observations of Portuguese emigrants spending their summer vacation in the country of origin. He insists on the role played then by symbolic resources of identification belonging

to learned or popular culture. He concludes that periodic returns, in spite of their tendency to look more and more alike touristic trips, may contribute to a lasting maintenance of cultural identity among migrant communities.

About Gypsies, or identity without a state

Jean-Pierre ZIROTTI

Contemporary theories of social identity cannot adequately be applied to the Gypsy people. Tentative explanations — without resorting to language, religion, history or territory — are advanced about the processes that define and maintain social identity among these groups. A case system seems to be the only institution capable of sustaining their identity in the absence of a state. Through it, intra- and inter-group organizations ensure the reproduction of social hierarchies and the hereditary transmission of certain occupations. At the same time, this system places Gypsies in opposition to foreign social environments.

Listening to expressions or identity: a protocol of a group interview with young Portuguese in France

Marie-Antoinette HILY

This group interview, carried out with a Portuguese association in the south of France, illustrates debates among young Portuguese about their choices of group identity and membership. Emphasis is placed upon both the production of criteria of social categorization and the resulting paradoxes.

The changing reality of identity

Erika APFELBAUM - Ana VASQUEZ

Political exiles and temporary immigrant workers are two groups who share cultural identity crisis because of their uprooting, whether voluntary or involuntary. We have examined how their own changing self images are represented at different stages of their lives in France; these processes of identity change can be better understood against the background of their specific historical, political and cultural context. The study of how socio-cultural identities are transformed can contribute as well to our understanding of how socio-political factors are at stake in the development of political movements.

Mate selection and social identity

Jocelyne STREIFF-FENART

How are young people's mates chosen in an immigrant Maghrebian population? The marriages of youth born to parents who immigrated to France — the so-called "second generation" — provide this population with opportunities for revising definitions of partnership and marital alliance in order to adjust them to the new situation. Belonging to Islam is a basic condition for these revisions.

Identity and choices about systems of value

Maurizio CATANI

The question of identity — so difficult to delimit because of the psychological composants involved in its social affirmation — is posed, herein, across three generations relative to immigrants' children. Ego asserts his membership in a culture in relation to the continuity of affects that bind him to his parents and grandparents. At the same time however, he is asserting his historical and social choices.

Three types of material from field work illustrate different possibilities among which Ego chooses: definitive emigration from the nuclear family; separation of the two generations as the first returns to its native land; and a return of immigrants' offspring to their parents' land. In all three cases, the guiding principle is that of a socially assumed individualization.

The image of identity and cultural adjustments in the Maghreb

Carmel CAMILLERI

Group identity and its sustaining culture have, among other functions, that of helping the group and individuals to solve problems raised by the environment. This culture and identity are "handled" according to strategies that are analyzed from a psychosociological standpoint. In the Maghreb, Islam is unanimously claimed as the foundation of group identity. This claim can be advanced only because it is used in various — from fundamentalist to marxist — ways in negotiating social and cultural changes so as both to avoid feelings of alienation and treachery and to attain the economic, social and political aims pursued by these different forces.

BULLETIN D'ABONNEMENT/SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name :

Adresse/Address :

Code postal, ville, pays/city, postal code, country :

Souscription d'un abonnement de un an à : **Peuples Méditerranéens**

Subscription for one year to : **Mediterranean Peoples**

☐ de soutien/supporter rate

☐ ordinaire/normal rate

à partir du numéro/beginning with number

Mode de règlement/Payment :

- ☐ • Chèque bancaire à l'ordre de **Peuples Méditerranéens**, adressé à **Peuples Méditerranéens**, B.P. 19.07 — 75327 PARIS Cedex 07.
- Bank cheque to the order of **Mediterranean Peoples**, addressed to **Mediterranean Peoples**, B.P., 19.07 — 75327 PARIS Cedex 07.
- ☐ • Virement à notre banque : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- Transfer to our Bank : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- ☐ • Facture/Invoice.

Conditions d'abonnement/Subscription rate : (Francs Français/French Francs)
France et étranger/France and other countries : Individus/Individuals : 160 FF.
Institutions/Institutions : 200 FF.

Abonnement de soutien/Supporter rate : 250 FF.

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les « abonnements permanents » à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de 12 mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted : subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of nonexpired subscriptions. If in stock, back issues are available at current prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

Peuples Méditerranéens

MEDITERRANEAN PEOPLES

SOMMAIRES

N° 13 - Octobre-Décembre 1980

Ines Loi Corvetto : *Variétés et minorités linguistiques en Sardaigne*. Paul Vieille : *Occitanie : Lieu, désir de lieu et stratégies hégémoniques*. Ali Shariati, traduit et présenté par M. Cuipers : *Oui, il en était ainsi. O Frère !* Farhad Khosrokhavar : *La crise de l'Université dans la révolution iranienne*. René Galissot : *Comparatisme historique et modes de production précapitalistes*. Daniel Kamelgarn : *L'expérience tunisienne des années 1960*. Alain Lefebvre et Agnès Zragevsky : *Les luttes de la communauté pakistanaise de Paris (1972-1977)*.

N° 14 - Janvier-Mars 1981

Pierre Lévêque : *Les communautés dans la Grèce ancienne*. Jacky Ducatez : *Archéologie de la notion de communauté : la Grèce ancienne*. Jean-Marc Largeaud : *Regards français sur la Corse au XIX^e siècle*. Elis Goldberg : *Bases of traditional reaction : a look at the Muslim brothers*. Homayoun Katouzian : *Riba and interest in an islamic political economy*. Farhad Khosrokhavar : *Iran : rupture d'une alliance*.

N° 15 - Avril-Juillet 1981

Amr I. Hibrahim : *La 'Oumma ou la « Communauté » d'une langue à l'autre*. Monique Gadant : *Les femmes, la famille et la nationalité algérienne*. Guy Léonard : *Réponses au dérèglement urbain : trois douars urbains de Casablanca*. Hivzi Islami : *La diaspora d'un peuple méditerranéen : le cas des Albanais*. Stéphane Yerasimos : *Les relations gréco-turques, mythes et réalités*. N. Perdakis : *Greece and the EEC*. Gamal Al Ghitani : *Chronicles of what is happened in the Valley*.

N° 16 - Juillet-Septembre 1981

Monique Gadant, Burhan Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Wanda Holohan, Amr H. Ibrahim, Habib Tengour, Paul Vieille : *Débat : L'identité, alibi ?* Burhan Ghalioun : *Identité, cultures et politiques culturelles dans les pays dépendants*. 'Ali Shari'ati, texte traduit et présenté par Jean Manuel : *Civilisation et modernisation*. Abol-Hassan Banisadr : *La révolution iranienne, l'identité et le développement*. Paul Vieille : *L'institution shi'ite, la religiosité populaire, le martyr et la révolution*. Marlène Shamay : *La communauté juive en Egypte*. Gianna Carla Marras : *De « Senas de identidad » à « Makbara », la littérature « mineure » de Juan Goytisolo*. Gérard Michaud : *Caste, confession et société en Syrie : Ibn Khaldoun au chevet du « progressisme arabe »*. Patrick Labaune : *Administration et société en république arabe du Yémen : tentatives d'analyse centre/périphérie*.

N° 17 - Octobre-Décembre 1981

Pierre-Robert Baduel : *Emigration et transformation des rapports sociaux dans le Sud tunisien*. Rachid Benattig : *Facteurs de transformation et de stagnation de l'Algérie rurale*. Jean-Marie Durand : *La destruction symbolique du pouvoir*. Andréas Roditis : *Apostasie*. Habib Tengour : *Le surréalisme maghrébin*. Christian de Leusse : *Les nationalisations et l'immobilier en Provence - Alpes - Côte d'Azur*. Sami Mustapha : *L'identité nationale, étude critique d'une série d'ouvrages*. Amr Ibrahim : *Pharaon est mort... Vive la Nomenklatura*.

N° 18 - Janvier-Mars 1982. LA COMMUNAUTE EN MEDITERRANEE

Actes de la Table ronde de Marseille, 28-30 mai 1980. Laënnec Hurbon : *La notion de communauté et le concept de Heimatsidentität dans l'œuvre de Bloch*. Gilbert Grandguillaume : *Langue et communauté au Maghreb*. Fanny Colona : *Discours sur le nom : identité, altérité*. Habib Tengour : *L'ancêtre fondateur dans la tradition orale maghrébine*. Amr Ibrahim : *Egypte : luttes pour l'appropriation de certaines représentations commu-*

nautaires. Michel Vovelle : *Unanimité et tensions dans la fête provençale XVII^e-XIX^e siècles*. Hélène Balfet : *Travail féminin et communauté villageoise au Maghreb*. Michel Oriol : *Sur la dynamique des relations communautaires chez les immigrés d'origine nord-africaine*. Elias Sanbar : *Territorialités palestiniennes - La communauté nationale palestinienne et l'idée de retour*. Peter von Sivers : *Secular anxieties and religious righteousness: the origins of the insurrection of 1881 in the nomadic and sedentary communities of the algerian southwest*. Wanda Dressler-Holohan : *Commune, communauté et nationalisme en Corse*. Christiane Veauvy : *Marchés de production et pouvoir étatique en Provence : l'exemple du pays d'Apt*. Khalil Zamiti : *Dialectique de la dissolution et du maintien des formes communautaires en Tunisie*. Compte rendu des débats.

N° 19 - Avril-Juin 1982. LA MEDITERRANEE ENTRE LES SURPERPUISSANCES

Burhan Ghaliloun : *Dialectique de l'un et du multiple*. Paul Vieille : *L'unité de la Méditerranée et son développement*. Bernard Ravenel : *Une guerre nucléaire « limitée » en Méditerranée ?* Antoine Sanguinetti : *L'intérêt stratégique de la Méditerranée*. Georges F. Cooper : *Pescadou dei Prouvenço : un témoignage*. Alain Berger : *Les problèmes de l'agriculture méditerranéenne*. Philippe Langevin : *Pour une stratégie régionale de coopération méditerranéenne. Exemples dans la région Provence-Alpes-Côte d'Azur*. Nirou Eftekhari : *Crise pétrolière et guerre économique*. Marie-Christine Aulas : *Anatomie d'une dépendance : l'Egypte*. Jacqueline Arnaud : *Kateb Yacine et le théâtre politique sur le sol algérien*.

N° 20 - Juillet-Septembre 1982. LIBAN, REMISES EN CAUSE

Burhan Ghaliloun, Ilan Halevi, Souheil Al Kache, Elias Sanbar : *Stratégies*. Jean-Pierre Filiu : *Un moment de l'errance*. Marion Farouk-Sluglett, Peter Sluglett : *Al-Murabitun*. Talal Jeber : *Le discours shi'ite sur le pouvoir*. Albert Bourgi, Pierre Weiss : *Israël et le Sud-Liban*. Rashid Khalidi : *The press in the early arab reaction to zionism*. Burhan Ghaliloun : *Israël dans les jeux arabes*. Souheil Al Kache, Roger Naba'a : *Récits éclatés d'une révolution manquée*. Elisabeth Longuenesse : *Structures de classe au Proche-Orient*.

N° 21 Octobre-Décembre 1982. L'ISLAMISME EN EFFERVESCENCE

Hassan Hanafi : *Des idéologies modernistes à l'islam révolutionnaire*. Krichen Zyed : *Pour une nouvelle exégèse de l'islam*. Tarek El Becheri : *Mouvement national et mouvement islamiste*. Abdol-Hassan Bani-Sadr : *Imamat*. Ahmed Ben Bella : *L'islam au présent*. Documents : *Maroc, Arabie Séoudite, Syrie, Tunisie*. Amr H. Ibrahim : *Légitimité et révolution en Islam : le débat ouvert par « L'Obligation absente »*. Alain Roussillon : *Science moderne, islam et stratégies de légitimation*. Olivier Roy : *Intellectuels et ulema dans la résistance afghane*. Zouhaïr Dhaouadi : *Islamismes et politique en Tunisie*. Al Moqatta : *La gauche, Dieu et le mode de production capitaliste*. Samir Amin : *Y a-t-il une économie politique du fondamentalisme islamique ?* Paul Vieille et Zouhaïr Dhaouadi : *Pour une approche anthropologique de l'islamisme*.

N° 22-23 - Janvier-Juin 1983. FEMMES DE LA MEDITERRANEE

Khaoula Mokhtar : *Se libérer à Beyrouth*. Monique Gadant : *Fatima, Ouardia, Malika, interrogations algériennes*. Pepita Carpena et Nicole Beaurain : *Espagne 1936 : Femmes libres*. Fadwa El Guindi : *Veiled activism*. Abdolrahmane Mahdjour : *La révolution intérieure d'une militante khomeyniste*. Christiane Veauvy : *Le mouvement féministe en Italie*. Didar Fawzy : *Palestiniennes de l'intérieur*. Mai Sayeh : *Choisir la révolution*. Amina Saïd : *Poèmes*. Gaye Petek-Salom et Pinar Hüküm : *L'émancipation des femmes après Kemal Atatürk*. Malika Zamiti-Horchani : *Les Tunisiennes, leurs droits et l'idée qu'on s'en fait*. Mirjana Morokvasic : *Etre femme en Yougoslavie*. Evlyne Porret : *Fatna et son village au Fayoum*. Thassaadit : *L'épouse du cadi*. Anne-Marie Quastana et Sylvia Casanova : *Femmes et identité corse*. Sossie Andezian et Jocelyne Streiff-Fenart : *Relations de voisinage et contrôle social*. Maria Minicuci : *La condition féminine dans un village du Sud de l'Italie*. Naziha Hamouda : *Les femmes rurales de l'Aurès et la production poétique*. Yamina Fekkar : *Mettre au monde ou le jihad des femmes*. Rossana Rossanda : *Sur la question de la culture féminine*.

Les prochaines livraisons de *Peuples Méditerranéens* porteront sur : *Israël ; la Turquie ; L'Iran islamiste ; Etat et Méditerranée ; La rente pétrolière ; La sécurité en Méditerranée...*

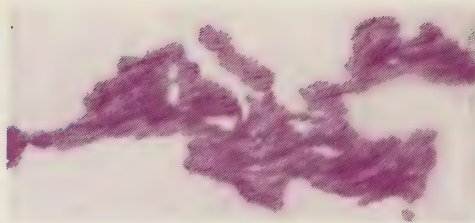
Les articles paraissant dans
Peuples Méditerranéens
Mediterranean Peoples
sont analysés et indexés dans :

Articles appearing in
Peuples Méditerranéens
Mediterranean Peoples
are annotated and indexed in :

- *Bulletin Signalétique du C.N.R.S.*, 521 (Sociologie-Ethnologie), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- *Sociological Abstracts*, San Diego, International Sociological Association.
- *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical Information*, Bibliothèque Dag Hammarskjöld / Dag Hammarskjöld Library, Nations Unies /United Nations.
- *Resumenes de Articulos Cientificos y Tecnicos*, Madrid, Instituto de Informacion y Documentation en Ciencia y Tecnologia.
- *Documentation politique internationale. International Political science abstracts*, Association internationale de science politique. International political science association, Paris.
- *Geo Abstracts and Ecological Abstracts*, Norwich, University of East Anglia.
- *Historical Abstracts and America: History and Life*, Santa Barbara, American Bibliographical Center, Clio Press.

Directeur de publication : Paul Vieille
Numéro d'inscription à la commission paritaire : 60085
Dépôt légal : novembre 1983

Achevé d'imprimer en novembre 1983 dans les ateliers de
l'Imprimerie Quotidienne à Fontenay-sous-Bois.

*REVUE TRIMESTRIELLE*

L'identité n'est pas ici proposée comme thème à la mode, mais comme concept dont l'actualité pose un certain nombre de défis théoriques, et d'abord celui de garder raison face au déclin des universalismes.

Sont analysés, en termes d'identité, aussi bien des mouvements politiques massifs, porteurs de bouleversements historiques, que des revendications plus discrètement à l'œuvre dans nos sociétés : revendications des immigrés, des réfugiés, des Tsiganes.

De tels rapprochements sont-ils fondés ? Nous mettent-ils sur la voie d'une meilleure intelligence de processus contemporains ?

Les textes présentés proposent des analyses diverses portant sur la gestion de l'immigration en France, les expressions et l'organisation culturelles de communautés immigrées, la résistance durable des groupes tsiganes à l'assimilation, la structure psycho-sociale de l'appartenance. Ils invitent de façon insistante à situer le concept d'identité en un lieu fondamental où se remettent en question les rapports entre le politique et le culturel, entre l'Etat et la famille, entre dominants et dominés.

Le recueil se termine par une analyse critique approfondie des problèmes de l'identité en référence à l'islam, tels qu'ils ont été posés au Maghreb durant les années récentes.

09822
62

DOMINATION ET DÉPENDANCE SITUATIONS



COMITÉ DE PATRONAGE - COMMITTEE OF PATRONAGE

Adonis, Sadeq Jalal Al'Azem, Samir Amin, Jacques Berque, Carmel Camilleri, Alberto Caracciolo, René Dumont, Fernand Ettori, Bernard Kayser, Henri Lefebvre, Abdelkebir Khatibi, Raymond Ledrut, Mouloud Mammeri, Pierre Marthelot, Maurice Parodi, Maxime Rodinson, Paolo Spriano, Rudi Supek, Pierre Vilar, Saadallah Wannous.

COLLECTIF DE RÉDACTION - EDITORIAL COLLECTIVE

Souheil Al Kache, Percy Allum, Jacqueline Arnaud, Edmund Burke III, Serge Demailly, Wanda Dressler-Holohan, Guy Ducatez, Jacky Ducatez, S. El Alami, Didar Fawzy, Jean-Paul Gachet, T. Gallali, Altan Gökalp, Nicole Grandin, Ilan Halevi, Jean Hannoyer, Rashid Khalidi, Boutros Labaki, Roger Nabaa, Michel Oriol, Paul Pascon, Jim Paul, Laura Pisano, Jean-Pierre Poly, Elias Sanbar, Abdelmalek Sayad, Marlène Shamay, Frej Stambouli, Michel Seurat, Joe Stork, Habib Tengour, Khalil Zamiti et les membres du secrétariat du collectif de rédaction — and the members of the editorial collective secretariat: Marie-Christine Aulas, Nicole Beaurain, Zouhaïer Dhaouadi, Eliane Dupuy, Monique Gadant, Burhan Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Christiane Veauvy, Paul Vieille.

Revue trimestrielle, *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* est bilingue (Français-Anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuillets dactylographiés de 2 500 signes. Ecrits en Français ou en Anglais, ils doivent être communiqués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly Journal *Peuples Méditerranéens - Mediterranean Peoples* is bi-lingual (French-English), each article being summarised in the other language of the Journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. Written in French or in English, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Abonnement d'un an, France et étranger/

Subscription for one year, France and other countries

Individus/Individuals : 175 FF ; Institutions/Institutions : 220 FF

Abonnement de soutien/Supporter rate : 300 FF

Le numéro/One copy : 55 FF

N^{os} 1-2-3-4-10-18-20-21 : 65 FF - N^{os} 22-23 : 105 FF

Diffusion en librairies/Distribution in bookstores :

Chiron S.A., 40, rue de Seine, 75006 Paris - Tél. 326-47-56

Rédaction, administration, abonnements

Editor, Management, Subscriptions :

B.P. 1907/75 327 Paris Cédex 07 - Tél. 567-01-41

Directeur de publication - Director of the publication : Paul Vieille

DOMINATION ET DÉPENDANCE : SITUATIONS

PEUPLES MEDITERRANEENS/MEDITERRANEAN PEOPLES N° 25
Revue trimestrielle - oct.-déc. 1983

Charles Bonn : La lecture de la littérature algérienne par la gauche française : le cas Boudjedra	3
Alossio Colombis : Amoral familism and social organisation in Montegrano : a critique of Banfield's thesis	11
Mohammed Hocine Benkheira : Allah, ses hommes et leurs femmes : notes sur le dispositif de sexualité en Islam	35
Antoine Mansour : L'économie israélienne : le militarisme et l'expansionnisme comme solution à la crise	47
Ilan Halevi : Juifs et Arabes au quotidien	63
Michel Peraldi, Robert Weisz : Protection et dépendance en Corse	111
Giovanni Arrighi, Immanuel Wallerstein : What difference do socialist governments in Southern Europe make?	131
Leopold Eiffi : Femmes et hommes	137
Guy Léonard : Détruire et écrire. De Casablanca à Angers	143
Zouhaïer Dhaouadi : La <i>da'wa</i> : les mots du ciel pour les années de braise	157
Abstracts - Résumés	169

187-188-189-190-191-192-193-194-195-196-197-198-199-200-201-202-203-204-205-206-207-208-209-210-211-212-213-214-215-216-217-218-219-220-221-222-223-224-225-226-227-228-229-230-231-232-233-234-235-236-237-238-239-240-241-242-243-244-245-246-247-248-249-250-251-252-253-254-255-256-257-258-259-260-261-262-263-264-265-266-267-268-269-270-271-272-273-274-275-276-277-278-279-280-281-282-283-284-285-286-287-288-289-290-291-292-293-294-295-296-297-298-299-300-301-302-303-304-305-306-307-308-309-310-311-312-313-314-315-316-317-318-319-320-321-322-323-324-325-326-327-328-329-330-331-332-333-334-335-336-337-338-339-340-341-342-343-344-345-346-347-348-349-350-351-352-353-354-355-356-357-358-359-360-361-362-363-364-365-366-367-368-369-370-371-372-373-374-375-376-377-378-379-380-381-382-383-384-385-386-387-388-389-390-391-392-393-394-395-396-397-398-399-400-401-402-403-404-405-406-407-408-409-410-411-412-413-414-415-416-417-418-419-420-421-422-423-424-425-426-427-428-429-430-431-432-433-434-435-436-437-438-439-440-441-442-443-444-445-446-447-448-449-450-451-452-453-454-455-456-457-458-459-460-461-462-463-464-465-466-467-468-469-470-471-472-473-474-475-476-477-478-479-480-481-482-483-484-485-486-487-488-489-490-491-492-493-494-495-496-497-498-499-500-501-502-503-504-505-506-507-508-509-510-511-512-513-514-515-516-517-518-519-520-521-522-523-524-525-526-527-528-529-530-531-532-533-534-535-536-537-538-539-540-541-542-543-544-545-546-547-548-549-550-551-552-553-554-555-556-557-558-559-560-561-562-563-564-565-566-567-568-569-570-571-572-573-574-575-576-577-578-579-580-581-582-583-584-585-586-587-588-589-590-591-592-593-594-595-596-597-598-599-600-601-602-603-604-605-606-607-608-609-610-611-612-613-614-615-616-617-618-619-620-621-622-623-624-625-626-627-628-629-630-631-632-633-634-635-636-637-638-639-640-641-642-643-644-645-646-647-648-649-650-651-652-653-654-655-656-657-658-659-660-661-662-663-664-665-666-667-668-669-670-671-672-673-674-675-676-677-678-679-680-681-682-683-684-685-686-687-688-689-690-691-692-693-694-695-696-697-698-699-700-701-702-703-704-705-706-707-708-709-710-711-712-713-714-715-716-717-718-719-720-721-722-723-724-725-726-727-728-729-730-731-732-733-734-735-736-737-738-739-740-741-742-743-744-745-746-747-748-749-750-751-752-753-754-755-756-757-758-759-760-761-762-763-764-765-766-767-768-769-770-771-772-773-774-775-776-777-778-779-780-781-782-783-784-785-786-787-788-789-790-791-792-793-794-795-796-797-798-799-800-801-802-803-804-805-806-807-808-809-810-811-812-813-814-815-816-817-818-819-820-821-822-823-824-825-826-827-828-829-830-831-832-833-834-835-836-837-838-839-840-841-842-843-844-845-846-847-848-849-850-851-852-853-854-855-856-857-858-859-860-861-862-863-864-865-866-867-868-869-870-871-872-873-874-875-876-877-878-879-880-881-882-883-884-885-886-887-888-889-890-891-892-893-894-895-896-897-898-899-900-901-902-903-904-905-906-907-908-909-910-911-912-913-914-915-916-917-918-919-920-921-922-923-924-925-926-927-928-929-930-931-932-933-934-935-936-937-938-939-940-941-942-943-944-945-946-947-948-949-950-951-952-953-954-955-956-957-958-959-960-961-962-963-964-965-966-967-968-969-970-971-972-973-974-975-976-977-978-979-980-981-982-983-984-985-986-987-988-989-990-991-992-993-994-995-996-997-998-999-1000

PSYCHOMOTRICITÉ ET ÉDUCATION MOTRICITÉ

Publié avec le concours du Centre national des lettres.

LA LECTURE DE LA LITTÉRATURE ALGERIENNE PAR LA GAUCHE FRANÇAISE : LE « CAS » BOUDJEDRA

Charles BONN

La littérature algérienne de langue française doit en partie le succès qui est actuellement le sien à la sollicitude dont elle fut entourée pendant la guerre d'Algérie par la gauche française en quête d'un interlocuteur culturel algérien. Et depuis, c'est encore la gauche française qui prend appui sur cette littérature pour porter à l'Algérie une attention non limitée aux clichés touristiques ou tout simplement racistes. Pourtant, que cherche, véritablement, le public « sympathisant » dans cette littérature ? Le fait qu'elle lui soit un outil pour connaître l'Algérie, plus qu'un objet de curiosité en elle-même, ne limite-t-elle pas la lecture au seul contenu des textes, qui dès lors ne vaudraient que par l'ailleurs ou les communautés idéologiques qu'ils désignent ?

Un survol des recherches universitaires effectuées depuis vingt ans sur les littératures maghrébines confirme ces craintes, du moins jusqu'à une époque récente : ces littératures ont longtemps été étudiées essentiellement comme des documents sur leur société d'origine, ou comme des prises de position politiques diverses. C'est-à-dire, dans les deux cas, comme un contenu. L'écriture de ces textes est rarement décrite comme une parole majeure, un dire émancipé. Car ce dire n'est considéré que par l'information qu'il livre à une mise en perspective en lieu autre : celui d'une lecture qui ne se fait pas dans le même espace que celui dans lequel le texte est censé être né. Dans ces conditions, le texte

littéraire « décolonisé » est traité comme un signifiant transparent dont le sens, qui seul importerait, est donné en dernier recours par l'ancienne métropole coloniale. Peut-on dans ce cas parler de littérature « décolonisée », ou du moins d'une lecture non aliénante ?

Car tout texte littéraire est dépendant de sa lecture, en fonction de laquelle il s'écrit toujours en partie. Et si celle-ci le maintient dans cette fonction limitée de document plus ou moins sincère ou habile, ce texte ne risque-t-il pas la stagnation ? C'est pourquoi il existe indéniablement aujourd'hui une sorte de malaise entre les meilleurs écrivains maghrébins et la critique au statut hybride avec laquelle ils sont bien obligés de compter.

La duplicité qu'entretient une lecture attentive aux contenus, au *sens* plus qu'à l'inscription historique de l'*écriture* « décolonisée », produit de plus en plus un certain nombre de textes que leur relecture critique fait apparaître comme singulièrement datés, irrémédiablement liés à l'*attente* précise qu'ils comblaient au moment de leur parution. Attente de lecture d'ailleurs elle-même datable puisque liée à l'actualité politique, et en partie aux fluctuations du discours de la gauche française face à l'Algérie.

Je voudrais dire ici quelques mots, sans en proposer toutefois une description détaillée, de la manière dont la gauche française continue, alors qu'est passé le vingtième anniversaire de l'Indépendance, de tenir vis-à-vis de l'ensemble des pays arabes, mais particulièrement de l'Algérie à laquelle la lient d'anciennes solidarités, un discours tronqué, dont l'ancrage idéologique est contradictoire. D'une part, en effet, il s'agit de présenter l'Algérie comme une des rares réussites du socialisme dans le Tiers-Monde. Toute parole critique vis-à-vis de ce modèle *a priori* est donc suspecte, essentiellement si elle vient d'un Français, car l'identité ethnique de l'énonciateur, ici, conditionne dangereusement la crédibilité de son dire. Mais, d'autre part, la société musulmane est vécue, non sans projection raciste inconsciente, comme un symbole de répression sexuelle par les récents mots d'ordre de libération de la femme. La « réaction » qu'avait constitué jusqu'au lancement de la Révolution agraire — toujours selon les mêmes clichés — le régime militaire du président Boumédiène venait donc à point nommé pour « résoudre » cette contradiction doctrinale : la répression sexuelle devenait le fait, non plus d'une société avec laquelle nos anciennes solidarités se vivaient de plus en plus malheureuses, mais d'une conspiration patriarcale des « mâles, alliés aux mouches et à Dieu », selon l'expression de *La Répudiation*, « conspiration » dont le coup d'Etat installait le pouvoir tout en exilant la gauche politique.

Le succès depuis 1969 de *La Répudiation* de Rachid Boudjedra s'explique en partie en Algérie, par l'attente d'un dire d'effraction *nommant la distance* soudain vécue comme scandaleuse entre le discours et le réel. Distance scandaleuse pour une conscience nouvelle du rôle de la parole, essentiellement de langue française, dont on réclame un dévoilement

du vécu et non plus seulement une célébration codée des valeurs du groupe. Cet appel d'un dire du mal-être, qui dépasse de loin le seul « problème » de la situation de la femme, va de pair aussi avec un surgissement de l'individu face au conformisme collectif, dans le contexte d'une modernisation de la société. C'est pourquoi il se prolonge dans un foisonnement de « jeunes poètes » le plus souvent éphémères, mais de plus en plus nombreux, peut-être parce que le jaillissement ponctuel d'un « poème » d'un jour répond davantage à sa seule motivation d'un sens à dire, que des formes plus élaborées, plus inscrites dans une historicité de la parole littéraire.

Rien de tel pour la prélecture par la gauche française qui permet le lancement et la diffusion du livre. Pour cette dernière, en effet, *La Répudiation* est d'abord vécue comme le signifiant d'un vécu non-français. L'épaisseur du référent maghrébin dans le roman de Boudjedra ne permet pas l'assimilation à un vécu européen. Mais la précision de la cible socio-politique, le « clan », le patriarcat et, prudemment, le « chef suprême », désigne le bouc émissaire dans lequel on résoudra la contradiction entre la visée célébrative et la visée féministe d'une idéologie entièrement constituée en Europe, et selon des normes européennes¹. De plus, le contexte politique algérien de 1969, lié aux retombées de mai 1968 en France, se prêtait à une solidarité oppositionnelle contre un régime incarné alors par la figure pittoresque et facile à déprécier d'Ahmed Kaïd. (On sait qu'Ahmed Kaïd sera une des premières victimes du lancement de la Révolution agraire, signe d'une nouvelle alliance du pouvoir algérien avec la gauche nationale (le P.A.G.S. et l'U.N.E.A.) et la gauche française².) C'est la raison politique, cette fois, du succès moindre de *L'Insolation*, en 1972, raison à laquelle il faut ajouter bien sûr le jeu parodique difficilement acceptable par l'idéologie de ce roman avec son propre signifiant. Or, littérairement parlant, *L'Insolation* est d'une qualité bien supérieure à celle de *La Répudiation*.

Topographie idéale pour une agression caractérisée, en 1975, saisit à propos la cible plus commode que lui propose l'actualité : l'émigration (immigration pour les Français). Là, aucune contradiction entre les analyses de la gauche française et celles du pouvoir algérien. D'ailleurs, la recrudescence des attentats racistes en France n'est-elle pas la conséquence de la décision anti-impérialiste du pouvoir algérien enfin rallié, de nationaliser les hydrocarbures ? Aussi le roman ne manque-t-il pas de citer le communiqué officiel de la suspension de l'émigration par le pouvoir algérien le 19 septembre 1973, décision dont il apparaît vite comme une sorte de « défense et illustration », même si elle ne fait qu'ajouter au désarroi d'un personnage émigrant une semaine plus tard : « Et ce con qui s'amène le 26 ! »³.

Le projet de *Topographie idéale pour une agression caractérisée* est, certes, dans sa mise en évidence du meurtre quotidien de l'immigré par la ville européenne-mégalopolis, une « accusation » pour reprendre le titre d'un article en lui-même significatif de l'attente que le roman

vient combler dans la gauche française⁴. Mais, d'une part, même si sa répétition n'en a pas épuisé l'objet, le racisme fleurissant toujours en France, cette « accusation » ne fait que reprendre celle qu'énonce cette gauche française⁵. Au moment où l'émigration, longtemps occultée, est devenue un des thèmes dominants du discours officiel algérien. Et, d'autre part, cette « accusation » est singulièrement atténuée par ce qu'il faut bien appeler la gratuité de l'exercice de style anachronique auquel elle sert de prétexte. Le labyrinthe du métro parisien, symbole référentiel dont la force signifiante aurait pu servir à l'invention d'une écriture de la spatialité citadine nouvelle, puisque vécue par cet immigré perdu hanté par son « Piton » natal, se confond ici avec le labyrinthe d'une écriture scolaire qui reprend vingt ans plus tard des modèles expérimentaux du Nouveau Roman. Il est vrai que Robbe-Grillet vient de publier *Topologie d'une cité fantôme*, au titre étrangement ressemblant, dans lequel il renouvelle cependant bien plus que Boudjedra l'écriture déjà ancienne de *Dans le labyrinthe*⁶. Mais le modèle de Robert Pinget ou de Claude Simon auquel renvoie, comme le montre Nafissa Hamel, la rupture ludique de la fonction référentielle du roman, celui de Le Clézio, plus récent, qu'elle voit dans l'errance circulaire et la proximité de la mort, codent une écriture apprise, reproduite, appliquée, qui transforme l'« accusation » en exercice d'école.

Le projet signifiant n'est pas multiplié par cette *écriture d'allégeance* qui désigne même, en lui empruntant ses schémas de description de la publicité ou du système des objets, la sémiologie de Barthes et de Baudrillard dont elle réclame la caution⁷ : il date au contraire, en montrant qu'il n'en maîtrise pas l'*inscription historique*, et donc le *lieu d'énonciation*, une écriture anachronique. Ecriture illisible de surcroît par ceux-là même à qui elle feignait de donner voix, et qui sont au contraire autant piégés que le héros du roman dans son labyrinthe formel gratuit. Alors que les deux premiers romans de Boudjedra, dit encore Nafissa Hamel,

« ...attaquaient ordres et privilèges établis, coutumes et habitudes transmises [...], le troisième enfonce des portes plus qu'entrebaillées. [...] En Algérie, la vision officielle de l'émigré martyr de la guerre économique et victime désignée de la société capitaliste mondiale n'en sera que confirmée. Le pouvoir n'a d'ailleurs plus aucune raison de craindre un ouvrage qui ne l'égratigne plus. [...] *Topographie idéale pour une agression caractérisée* fait le procès de la société française, à juste titre. En changeant de cible, son auteur a sans doute favorisé sa réinsertion officielle dans la société algérienne. Il n'est pas sûr que nous y ayons tous gagné⁸ ! »

La particularité suspecte de ce que je viens d'appeler la « pré-lecture » (ou la « commande ») par la gauche française qui « fait la carrière » d'un roman maghrébin en le choisissant pour la publication aux éditions

du Seuil ou Denoël peut être quelque peu précisée si l'on considère, face à la « carrière » d'une écriture d'allégeance comme celle de *Topographie idéale pour une agression caractérisée*, la diffusion quasi confidentielle d'un « roman » sur le même « sujet », l'immigration, celui de Mengouchi et Ramdane, *L'Homme qui enjamba la mer*?. Roman de politique-fiction à la truculence directement issue de la tradition orale des foyers d'immigrés dont il se fait en quelque sorte la voix, il s'agit bien là, dans ses maladresses mêmes que compense cependant un vrai plaisir de lecture joyeuse et triste à la fois, d'une *parole autre*, d'une parole *non-codée, non attendue*.

La parole de l'immigré s'exprimant directement est cependant possible, dans l'horizon d'attente de la gauche française concernant le Maghreb, à condition qu'il respecte le pacte référentiel, que le récit soit un « témoignage brut », de préférence recueilli au magnétophone et « transcrit scrupuleusement ». C'est-à-dire que cette parole de l'immigré se transforme en un *récit-objet*, un « document »¹⁰ ethnographique laissant la maîtrise de l'analyse au transcripteur européen bien intentionné, qui se garde d'ailleurs véritablement d'en user.

Le succès récent du *Thé au harem d'Archi Ahmed*, de Mehdi Charef (1983)¹¹, peut d'ailleurs s'expliquer également, même s'il s'agit aussi d'une œuvre littéraire, par ce mythe du « témoignage brut ».

A l'inverse de cette valorisation *a priori* d'écrivains qui, comme Boudjedra, jouent docilement le jeu qu'on attend d'eux, non seulement dans leurs écrits, mais aussi dans leurs prestations publiques, d'autres écrivains sont, soit écartés, soit lus à contre-sens.

L'occultation la plus flagrante est celle que subissent deux des meilleures écritures algériennes actuelles, celle de Nabile Farès et celle de Mourad Bourboune. La marginalisation jusqu'à l'étouffement du dire non conforme de Nabile Farès est particulièrement spectaculaire. Il suffit pour s'en rendre compte d'observer, par exemple dans la *Bibliographie* de Jean Déjeux, la diminution de titre en titre du nombre d'articles consacrés à chacun de ses romans, après le « score » maximal (quoique relativement faible) atteint par son deuxième roman, *Un passager de l'Occident*, en 1971. Il y a pire : les tribulations du même auteur avec ses éditeurs. Les éditions du Seuil ayant refusé la publication de son cinquième roman, *L'exil et le désarroi* (1976), en partie à cause de la trop grande violence de rupture de ce texte, il est repris par les éditions Maspéro (ce qui vaudra à l'ensemble des collections de Maspéro, alors interdites à la vente au Maroc, d'y être à nouveau autorisées, où l'on semble croire que la violence du livre sera utile dans la polémique avec l'Algérie à propos du Sahara...), cependant qu'après bien des difficultés encore, ses deux textes suivants, un poème¹² et un roman, *La mort de Salah Baye* (1980), sont publiés à L'Harmattan et qu'en 1982, *L'Etat perdu* paraît à Marseille chez Actes Sud¹³.

De la même façon, *Le Muezzin*, de Bourboune, dont la rupture est bien plus « lisible » que celle de *La Répudiation*, est publié confidentiellement chez Christian Bourgois en 1968, et ne suscite que fort peu

d'articles dans la presse. On atteint peut-être ici un autre aspect de cette lecture sélective par la gauche française : d'une part, on refuse à l'écrivain « décolonisé » l'écart d'une écriture de recherche comme celle de Farès, et l'on se réfugie derrière la qualification d'« obscurité » dont on ne qualifiera pas l'avant-garde française. Mais de l'autre, on refuse aussi un sens trop clair.

Pourtant il n'y a pas l'occultation. Il y a aussi la déformation, en toute bonne conscience, que subit le dire des plus grands. Mohammed Dib est trop connu pour être marginalisé. Cependant la non-conformité de son œuvre récente est évacuée de deux manières complémentaires. Tout d'abord on ignore cette œuvre récente, dans laquelle précisément des textes comme *Le Maître de Chasse* (1973) mettent en scène la vanité meurtrière des discours idéologiques aux meilleures intentions. On persiste à ne considérer l'auteur qu'à partir de la trilogie (*La Grande Maison*, 1952 ; *L'Incendie*, 1954 ; *Le Métier à tisser*, 1967) qui l'a fait connaître. Et lorsque le hiatus entre cette image figée et le développement ultérieur de cette œuvre si riche devient trop grand, on saisit dans son dernier roman, *Habel* (1977), un contenu qui résonne dans le discours idéologique actuel : la situation d'immigré de son personnage principal. Or, une lecture quelque peu attentive de ce roman montre que le thème de l'immigration, certes, y est important, mais n'y apparaît jamais comme il apparaîtrait dans la description sociologique à laquelle on voudrait réduire le texte pour lui donner un statut. Ce thème ne peut en aucune manière être isolé, dans le roman, et encore moins rendre compte de l'essentiel de ce roman. La situation d'immigré de Habel n'est que l'un des aspects de la passionnante réflexion sur la marginalité de l'écriture, sur le statut des différentes paroles de notre modernité et sur le rapport tragique entre parole et réalité, qu'on se refuse à voir dans ce livre. Est-ce parce que dans le paternalisme avec lequel on se représente l'immigré, celui-ci ne peut se poser de telles questions ?

L'accueil de *Habel* par la critique journalistique montre d'abord une absence significative des critiques français « de gauche » traditionnellement attentifs pourtant à l'œuvre de Dib. Mais quelle que soit leur orientation politique, les critiques insistent presque tous sur l'immigration, en ramenant la situation de Habel à l'image de l'immigré dans leur propre discours idéologique, c'est-à-dire en supprimant le roman. Il s'agit bien là d'une déformation d'un texte au nom des clichés d'un discours idéologique extérieur à ce texte, et dans lequel malgré tout ce texte est lu. Mais il y a plus grave encore : le « prière d'insérer » de la couverture est, pour qui a lu le roman, le clin d'œil le plus éhonté d'un éditeur à la réduction du texte par la lecture idéologique du jour. L'ambiguïté du nom même de Habel, sur laquelle le roman tresse une riche suite de variations, y est d'emblée ramenée au symbole du frère de Caïn, autre personnage biblique — à supposer que Habel en soit un, ce qui est moins que sûr —, qui, quant à lui, n'est jamais désigné et encore moins nommé dans le roman. On appelle ainsi le cliché culturel à la rescousse du cliché idéologique, l'un et l'autre niant délibérément, au

nom d'une lecture univoque de contenu reconnaissable, l'ambiguïté et la polysémie de l'écriture, tout comme l'écriture elle-même.

L'invention du *signifiant* est donc implicitement refusée à l'« Autre » par une lecture paternaliste, et c'est pourquoi *L'homme qui enjamba la mer* n'a pas droit à sa propre parole, doit rester *objet* : Mengouchi et Ramdane ne se permettent-ils pas, au contraire, de renverser la perspective de l'énonciation, d'offrir le spectacle d'un dire de l'immigré qui, contrairement à celui de Boudjedra, a tellement fait sien son référent parisien qu'il le transforme librement dans un fantastique qui n'appartient qu'à lui ? Car ce qui est insupportable pour le discours idéologique sur l'immigré, ce n'est pas l'impossibilité pour celui-ci, comme dans *Topographie idéale pour une agression caractérisée*, de lire les signes de Paris-Mégalopolis : c'est au contraire l'invention d'un nouveau langage sur Mégalopolis par celui qui devait rester l'objet du dire, invention qui est aussi une dimension essentielle du personnage de Habel.

Discours de conformité idéologique manifestant grâce à l'émigré-immigré providentiel la nouvelle alliance entre le discours du pouvoir algérien et celui de la gauche française, écriture codée manifestant la littérarité française pour le lecteur algérien, et le bon élève un peu anachronique pour le lecteur français, *Topographie idéale pour une agression caractérisée* a réussi ce tour de force de permettre la réinsertion de l'auteur de *La Répudiation* dans son pays : n'y occupe-t-il pas à présent un poste envié ? Mais surtout la complémentarité des deux romans a permis de le faire considérer par le lecteur français comme une sorte d'*interprète patenté de la Différence* algérienne, assez critique (à cause de ses premiers romans) pour être crédible, assez conforme (par le troisième) pour ne pas être déviant. Il occupe en fait, ainsi, la place laissée vide en France par les deux « grands » écrivains algériens qui l'ont précédé, Kateb Yacine et Mohammed Dib, lesquels se refusent absolument à jouer ce rôle un peu trop facile d'« Arabe de service », dont Abdelkebir Khatibi a souligné l'importance dans les maisons d'édition dès 1956.

Ces quelques observations rapides pourront paraître provocatrices à certains. Il convient donc de préciser, d'abord, que ce dont il est question n'est pas l'œuvre de Rachid Boudjedra, qui n'a servi d'exemple ici que parce qu'il est l'objet de prédilection d'une manière de lire paternaliste qui seule est en cause. Aussi n'ai-je parlé à son propos que de *La Répudiation* et de *Topographie idéale pour une agression caractérisée*, c'est-à-dire des romans qui ont le plus été lus selon la grille réductrice que je dénonce. *Topographie idéale pour une agression caractérisée* est d'ailleurs le seul de ses romans qui me semble aussi nettement avoir été « dicté » par une lecture lui préexistant. Ses romans suivants, *L'Escargot entêté*, *Les 1001 années de la nostalgie* et surtout *Le Démantèlement*¹⁴, me semblent bien meilleurs. *Le Démantèlement* m'apparaît même, avec *La Répudiation* mais sur un autre plan, comme le texte le plus personnel de l'écrivain : fallait-il pour autant présenter

l'édition française comme une traduction par l'auteur d'une première écriture en arabe ? La question ici n'est pas de savoir si cette affirmation est vraie ou non : même si Boudjedra, l'un des plus francisés parmi les écrivains algériens, s'est effectivement livré à ce périlleux exercice d'école, quel en est l'intérêt, si ce n'est une autre manifestation d'allégeance pour une écriture dont l'originalité vient précisément de sa rupture avec bien des discours établis ?

NOTES

1. Il faut rappeler ici que *La Répudiation* paraît aux éditions Denoël en 1969. Les termes « clan » et « chef suprême » sont des manières euphémistiques de parler du groupe d'Oujda et du colonel Boumédienne qui avait pris le pouvoir en 1965.

2. En effet Kaïd Ahmed, membre du groupe d'Oujda, s'opposait à la Réforme agraire, et cette opposition obligeait à une révision des alliances au niveau du pouvoir.

P.A.G.S. : Parti de l'avant-garde socialiste, nom du parti communiste algérien.

U.N.E.A. : il existait, jusqu'en janvier 71, une organisation étudiante : Union nationale des étudiants algériens.

3. Boudjedra Rachid, *Topographie idéale pour une agression caractérisée*, Paris, Denoël, 1975, 243 p., pp. 225-226.

4. Vatin Jean-Claude, « Un romancier d'accusation, Rachid Boudjedra », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence), n° 22, 2^e semestre 1976, pp. 69-97. Significatif par exemple de cette attente-projection est ce désir de Vatin de voir à tout prix continuité polémique entre *Topographie...* et les romans précédents, continuité affirmée et réaffirmée contre toute évidence.

5. Sur le plan littéraire on citera par exemple le roman de Raymond Jean, *La ligne 12*, Paris, Le Seuil, 1973, 154 p., publié trois ans plus tôt au plus fort de la vague d'agressions racistes face à laquelle le roman de Boudjedra fait déjà en 1976 figure de discours commémoratif.

6. Robbe-Grillet Alain, *Topologie d'une cité fantôme*, Paris, Editions de Minuit, 1975, 201 p. ; *Dans le labyrinthe*, Editions de Minuit, 1959.

7. On renverra entre autres, à la suite de Jean-Claude Vatin, à : Baudrillard Jean, *Le système des objets*, Paris, Gallimard, 1968, et à Barthes Roland, *Mythologies*, Paris, Le Seuil 1^{re} édition, 1957.

8. Hamel Nefissa, Compte rendu critique de *Topographie...*, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1975, Aix-en-Provence, C.R.E.S.M.-C.N.R.S., 1977, pp. 1351-1353.

9. Mengouchi et Ramdane, *L'homme qui enjamba la mer*, Paris, Editions Henri Veyrier, 1978, 224 p.

10. Comme par exemple (mais il y en a tant d'autres) : Ahmed, *Une vie d'Algérien, est-ce que ça fait un livre que les gens vont lire ?*, Paris, Le Seuil, 1973, 191 p. Ce « récit » est bien sûr encadré d'un commentaire paternaliste du transcritteur, dans lequel on peut lire ces clichés significatifs, droit issus du discours anthropologique dénoncé plus haut : « La fuite en Europe a remplacé le nomadisme », ou : « Dans l'immense majorité des cas, l'atavisme islamique ne mène qu'à une insurmontable résignation. » (p. 7. C'est moi qui souligne.)

11. Charef Mehdi, *Le thé au haram d'Archi Ahmed*, Paris, Mercure de France, 1983, 183 p.

12. Farès Nabile, *Escuchando tu historia, Peuple sahraoui, Chants d'histoire et de vie pour des roses de sable*, Paris, L'Harmattan, 1978.

13. Farès Nabile, *L'Etat perdu*, précédé du *Discours pratique de l'émigré*, Marseille, Actes Sud, 1982, 100 p.

14. Boudjedra Rachid, *L'Escargot entêté*, Denoël, 1977, 173 p. ; *Les 1001 années de nostalgie*, Denoël, 1979, 399 p. ; *Le Démantèlement*, Denoël, 1982, 307 p.

AMORAL FAMILISM AND SOCIAL ORGANISATION IN MONTEGRANO: A CRITIQUE OF BANFIELD'S THESIS

Alessio COLOMBIS

Translated by Percy ALLUM

1. Introduction

The object of this article is a critique of the American political scientist, Edward C. Banfield's study of a small southern Italian town (Chiaromonte to which he gave the fictitious name Montegrano) carried out in 1954-5¹. Before examining it in any detail, it is necessary to mention the notoriety and wide diffusion of the study, particularly throughout the western world. As regards the United States, for example, the sociologist W. Muraskin, wrote, in a « Review Essay » published in the *American Journal of Sociology* a few years ago:

"The Moral Basis of a Backward Society is a major sociological work which after a decade of general acceptance has become even more influential as a result of the renewed interest among academics in white ethnicity. In an attempt to understand the characteristics of American ethnic groups, many scholars have felt it mandatory to familiarize themselves with the life-styles of the immigrants' forebears in Europe. Observers have hoped that much of the white *ethnics'* adjustment to America could be understood by the continuities and discontinuities they show with their past. One of the most attractive groups for researchers has been the Italian-American, and it is in the analysis of it that the most creative investigations have been

done. In the study of Italian-Americans, the single most influential work has been Banfield's. While the book, was written in the 1950s, it purports to describe a social system that existed with little change at least as far back as the turn of the century, the time when most Italians immigrated to America. As a result, *Moral Basis...* has been generally accepted as a historical as well as a sociological investigation; and it has been used by others as such²."

He further commented:

"Banfield's influence can be seen in many of the most successful work on the Italian-American community. It was accepted not only by Herbert Gans (1962) in the early 1960s, but by Humbert Nelli (1970) in his recent study of Chicago, and with slight modifications by Gerald Suttles (1968). While some scholars employ Banfield's argument to demonstrate continuity with the past, and others use him for contrasts between American-Italians and southern Italians, there is widespread agreement on its usefulness. As a result of the reliance on *Moral Basis ...* Banfield has come to play an unusually large role in shaping our image of the Italian-American experience³."

And finally concluded:

"While Banfield's reception in American sociological and historical circles has been warm, he has fared less well among other scholars. A number of anthropologists specialising in Italian studies have been unconvinced of the representativeness and accuracy of his analysis⁴."

In the quarter of a century since 1958 (date of the study's publication) an intense debate has, nonetheless, taken place among Italian and foreign scholars on the significance of Banfield's study. Interest in Banfield's thesis is, moreover, still alive in Italy where the study is used as a standard text on southern Italian society in some universities and where, in February-April 1982, the RAI (Italian State TV network) transmitted a 15 part programme on the existence of amoral familism in Chiaromonte. In our opinion Banfield's thesis has not been critically examined from a southern Italian viewpoint and such a critique is the object of the present article. The study contains, in fact, a number of serious allegations against the "people of the south" (*gente del sud*) which seem largely unjustified to us; hence the need to explain the southern viewpoint, particularly with regard to the concept of "amoral familism" which, in our view, does not exist. It is the result, in part of theoretical and methodological misconceptions, in part of hasty and arbitrary collection of empirical data.

2. The concept of amoral familism

In his introduction Banfield writes:

"The book is about a single village in Southern Italy, the extreme poverty and backwardness of which is to be explained largely (but not entirely) by the inability of the villagers to act together for their common good or, indeed, for any end transcending the immediate material interest of the nuclear family. This inability to concert activity beyond the immediate family arises from an *ethos* — that of *amoral familism* — which has been produced by three factors arising in combination: a high death rate, certain land tenure conditions and the absence of the institution of the extended family."

It is necessary, therefore, to define the concept "amoral familism". The substantive "familism" is intended, according to Banfield, to signify that the attachment of the Chiaromontesi to their own nuclear family is so strong as to induce them to believe that the most important roles that an individual can have are family ones, so that in a role-conflict situation — for example, between the role of father and that of teacher or mayor — the role of father always prevails. With regard to the significance of the adjective "amoral"⁵, Banfield claims that a person who behaves according to the rule "maximalise the material short-run advantages of the nuclear family; assume that all others will do likewise", is "amoral", *i.e.* without morality in relation to persons outside the nuclear family, in the sense that he does not apply standards of right and wrong in relation to them. And those who have no family? Banfield claims that a single Chiaromontese is naturally an amoral "individualist", *i.e.* an individual who would not apply standards of right and wrong in relation to anybody, because all others with whom he interacts are *naturally* outsiders. As far as Banfield is concerned, it is clear that amoral individualism and familism are synonymous with "egoism".

It is necessary at this point to make a first critical observation because Banfield does not explain why a single person should *naturally* be an amoral individualist. In fact, while one can easily imagine that a Chiaromontese father, living in conditions of extreme poverty would seek to "maximalise the material, short-run advantage of his own nuclear family", it is less easy to imagine why a young Chiaromontese, should be an amoral individualist just because he is unmarried and, so, live in isolation, without friends, and act in relation to everybody else in a purely egoistic way, without asking himself if his behaviour is ethical or not.

It is clear, therefore, that the concept of amoral familism raises a good many questions which Banfield either does not answer — because he does not formulate them — or answers only partially. For example, why, at a certain moment, should an amoral individualist bother to get

married or think of getting married? Is he, in this case, acting as though he was following the rule: "Maximalise your own material short-run advantage"? And would the woman who accepts to marry him, be so acting? Or again, are parents only amoral familists in relation to their children so long as the latter remain unmarried? Once the children are married, do their parents become amoral familists in relations with them, or do they always remain moral familists with them? And finally, does familism extend only to relations of parents with their children, or also to those of children towards their parents? Does the amoral individualist son apply standards of right and wrong in relation to his own parents or does he not?

3. Banfield's framework of interactions

In view of Banfield's inadequate reply to the problems implicit in his concept of amoral familism, it is necessary to examine how he envisages personal relations in Chiaromonte.

a) *Relations within the nuclear family.* The nuclear family in Chiaromonte is formed by the father, the mother and the unmarried children. Until they are ready for marriage children are expected to subordinate their wishes to the *interesse* of the family (for example, sons are expected to contribute to their sisters' dowries).

b) *Relations with friends.* As the children grow older, they begin to have their own interests, separate from those of their original family. Perhaps this is the phase in which the attitude of amoral individualism begins; it is a phase of solitude because, according to Banfield, "Friends are luxuries that the Chiaromontesi feel that they cannot afford".

c) *Relations with helpers at work.* Banfield admits that peasants sometimes exchange labour or make each other small loans of bread or cash. But one must not be misled by this because they do not do so out of charity or fellow-feeling, but, as usual, out of self-*interesse* (i.e. material short-run advantage). The peasant who works for another keeps a careful record of the hours, because, although he is not paid, trivial favours create an obligation which must be repaid in kind.

d) *Relations with uncles, cousins and relatives.* Ties with these persons are closer than with outsiders, but only up to a certain point, i.e. up to the point that they do not affect the interests of the nuclear family.

e) *Relations with the future spouse's family.* Marriages too, are normally for *interesse* and until the vows have been said there is profound distrust on both sides of the bargain.

f) *Relations with the family of birth, once married.* At the time a new family is established, attachments to the old ones weaken. "Once he has a wife and children of his own, it is not expected that he will

concern himself with the welfare of his parents, unless, perhaps, they are nearly starving".

g) *Relations with godparents.* According to Banfield there is, in theory, a close and unbreakable bond between the individual and his godparents (*compare* and *comare*): those who stand with one at the altar become spiritual parents and, in principle, one must love and revere them under all circumstances. According to peasant opinion, one's godfather and godmother ought to be regarded and to regard themselves as "second parents". In fact, Banfield claims, they are not expected to do more than take a friendly interest in the godchild, to offer him good counsel and, if they can afford to, make him a small gift at Christmas and Easter. The godchild, for his part, addresses them with particular respect and brings them gifts on the holidays. It would seem to be a happy island amidst the squalid relations of the amoral Chiaromontesi, but it is not so. Banfield adds that although it is bad form to have unpleasantness with one's *compare* or *comare*, this does not always prevent one or both parties from predatory acts against the other.

h) *Relations with neighbours.* Banfield states that "relations among neighbours are generally good because one can protect one's family from the envy of friends by not having any. But one cannot avoid having neighbours. Moreover, there is always the possibility that one may have an urgent need of them — the house may catch on fire, or it may be necessary for someone to run for the midwife.

i) *Relations with Chiaromontesi.* Being a fellow townsman (*paesano*) is not an important tie except possibly where outsiders are involved. The tie, in any case, is based more upon *self-interest* than any sense of obligation: a fellow-townsmen is a person who one is sure to see many times again, a sufficient reason for treating him differently than others.

j) *Relations with God.* Even the relations between the believer and God, saint or madonna is characteristically based on the *interesse* of each party. One party wants to be honoured with candles and masses; the other wants protection.

4. The concept of "interesse"

It is necessary at this point to examine the meaning that Banfield attributes to the word "interesse". In Chapter IV, he claims that the word "interesse" has the same meanings as the English word "interest", viz both "advantage" and "excitement of feeling or attention"; he adds, however, that among the peasants of Chiaromonte it is used in the first sense only, that of "advantage"⁶.

Thus, in Chiaromonte, the word "interesse" means only "advantage"; this is an additional accusation of Banfield, i.e. that the Chiaromontesi are incapable of *attention* for someone, or of *excitement of feeling*

towards anybody. And this even in relation to members of the nuclear family. He claims, in fact, that even "the 'interesse' of the family is its material short-run advantage".

Banfield draws his conclusion from the fact that, having asked the peasants: "What is the furthest you have ever been from Chiaromonte?" and then "What interested you most there?", the reply to the second question was always either an explanation of why it was to an individual's advantage to go there or of how he happened to go there without having any reason of advantage (e.g. military service).

At this point, it is necessary to ask whether Banfield is justified in deducing from these replies that the word "interesse" had, for the interviewees, the one and only meaning of material short-run advantage. What did he expect the Chiaromontesi to reply is in Chapter III, when examining the economic conditions of the village, he, himself, writes that "most of them, in fact, can rarely afford to buy a postage stamp". Or again «When the farm people of Chiaromonte travel, it is on foot. The range of travel, then, is limited to nearby towns. Many people have never travelled beyond the neighbouring towns and some women have never left Chiaromonte». And finally, «Dr. Franco Gino, the health officer of the commune, says that at least 50 patients a year come to him suffering from nothing but hunger». These, then, are the conditions of most of the interviewees. Now let us try and imagine their reaction to the question "What is the farthest you have ever been from Chiaromonte?" to which the peasant replies naming one the neighbouring villages. In our turn, let us try and imagine the reasons why a Chiaromontese peasant — who travels by foot and never has enough money to buy a pair of shoes, is often suffering from hunger and rarely has the few lira necessary to buy a postage stamp — undertakes the trip to a nearby village. Obviously, he does not go there for the holidays or on a disinterested pleasure trip. It is for a concrete (material, if you wish) reason. It is clear, therefore, that in reply to the second question, what interested him most there, he will answer pointing to some material advantage.

Furthermore, even if the interviewee had stated that he had been for a non-material reason (for example, in order to take part in a pilgrimage, as often happens in southern Italy), Banfield's conclusions would not have been different because, for him, the Chiaromontesi do not have a spiritual sphere, given that, according to him, all relations (even those with God) are based on "interesse", i.e. on a material short-run advantage.

It is almost cynical of Banfield — who knows the interviewees' poverty — to claim that in Chiaromonte the word "interesse" means only "material short-run" advantages. What meaning can the reader give these two adjectives when Banfield himself does not bother to spell it out?

Many academics in various parts of the world have written essays on Banfield's book, but few have bothered to define the exact meaning of these words. Among them, the Italian sociologist Alessandro

Pizzorno, in an important article⁷ on the subject, suggests, in his attempt at reconstructing Banfield's line of argument, giving the expressions in question the following meaning: "material" advantages means, that the Chiaromontesi attempt only to pursue advantages regarding the increase in consumption of material goods. But, it seems to us that even this definition contains an unfounded negative value judgement towards the Chiaromontesi. In fact, Pizzorno in his definition, uses the word "increase" which, if it renders the idea that Banfield had expressed in the verb "maximise", has also the defect of being totally alien to the economic system and ethos of Chiaromonte, which is characterised by the scarcity of goods and a high level of opposition to consumption. It seems to us to be more correct to give the adjective "material" only *the meaning of primacy*, because, in this way, justice is rendered to the Chiaromontesi, in so far as, once they have ensured the certainty of their own and their family's material survival, they can aspire to achieve a whole series of non-material values, that they understand and appreciate; and that are part of their culture. As regards the meaning of the adjective "immediate", this, according to Pizzorno, means lack "logical immediacy" in the sense that the Chiaromontesi are "incapable of foreseeing the favourable effects of their acts which can occur from a complex mechanism due to a certain chain of repercussions"⁸. In our opinion, it is, on the contrary, a case of *temporal immediacy* (Banfield says "short-run"), in the sense that the Chiaromontese cannot afford to wait for future advantages when he lacks almost everything. And we would add also that they cannot because according to us this impossibility of the Chiaromontesi is not to be imputed to personal incapacity but above all to economic, social, political and, in part, cultural causes which condition their behaviour. To claim that it is a case of incapacity to have logical immediacy means, in effect, expressing yet again a negative value judgement on the Chiaromontesi, on their gifts of reasoning etc., which, on the contrary, seem to us to be considerable particularly if the very low levels of cultural input that they are able to receive from the environment in which they live, is borne in mind⁹.

In a first moment, reading Banfield's critique of amoral familism one is tempted to believe that he intends to fight for the right of men to apply standards of right and wrong in their relations and hence, one is somewhat surprised that an academic coming from social system in which capitalism has imposed as the "normal" model of life, a model based on the logic of the growth material consumption, should come to Chiaromonte and complain of the lack of altruistic sentiment in human relations. But, analysing Banfield's theses in greater depth one discovers that he is not in the least interested in the disappearance or the reduction of individualism and egoism. In fact, in his final chapter, he states that:

"In order for concerted action — and therefore economic development either in the village or elsewhere to take place,

it would not, of course, be necessary that amoral familism be replaced by altruism. Indeed, *individualism (or familism) is a very good thing from an economic standpoint, provided it is not so extreme as to render concerted action altogether impossible.*"

And Banfield continues asserting that to ensure concerted action requires a few persons who have the *moral* capacity to act as leaders. These need not act altruistically either; it is sufficient that they lead and they may do simply because they are paid to do so.

5. *The methodological trap*

At this point we must consider a number of crucial questions: does amoral familism and individualism really exist in Chiaromonte, in spite of Banfield's personal prejudices? What are the objective bases of the American political scientist's thesis? Is it possible to reconstruct the ethos of the Chiaromontesi from the replies that they gave Banfield as reported in his book? As regards amoral individualism, it is evident that Banfield is not in the least interested in demonstrating its existence because he considers it the natural mode of thinking and acting of unmarried Chiaromontesi. But, it is different with the ethos of amoral familism, which Banfield analyses in Chapter VII, from a theoretical standpoint and furnishes the replies of a group of peasants to a series of questions formulated with the object of ascertaining the Chiaromontesi's scale of values and the place the family has in them. Banfield claims that the replies to these questions demonstrate the existence of amoral familism. In our opinion, on the contrary, they tend to undermine, much less support, his thesis. Before examining the three series of alternatives postulated by Banfield, we must make a number of methodological observations:

1) He gives almost no information about the sample of interviewees. We know that they consist of 28 peasants, but we know nothing about how they were selected, nor if the sample was composed of men, women, nor if it was mixed and in what proportions, nor the age of the interviewees nor whether they were married. This makes it much more difficult to understand the real meaning of their replies. Banfield does not seem to be aware of the importance of this, since he writes in the Introduction:

"It was not practical to employ sophisticated sampling techniques. (To have done so would have left no time for interviewing.) Therefore, we do not know how representative our interviews were — our impression is, however, that they were highly representative of that part of the population which lives

in the town and reasonably representative of the nearby country-dwellers."

On the contrary, in view of the fact that all the interviewees are peasants, it is evident that the sample is *not* representative of the total population of Chiaromonte. In fact, in Chapter III, in which he analyses the economic situation in Chiaromonte, Banfield himself divides the inhabitants into seven social categories on the basis of their occupation: landless labourers, peasant farmers, artisans, merchants, clerks, professionals and landowners. Thus, the result of the interviews could demonstrate at most the existence of amoral familism among the peasants of Chiaromonte.

2) The "political scientist" Banfield sets up a real "methodological trap" which the simple-minded peasant of Chiaromonte falls right into, the more so because he is totally unaware that what he says will be used to stick a pejorative label on him. The "trap" consists of a questionnaire, directed at identifying the attitudes of the Chiaromontesi, that obliges them to choose between three couples of statements which Banfield claims are alternatives, but which, in fact, are not. In what follows, we will examine, for reasons of brevity, only three of those five items which concern directly the relations between the individual and the family. The alternative, and particularly, these five ones, are formulated by Banfield in such a way that, if the interviewee opts for the solution that privileges family members in relation to outsiders he is automatically defined not only a familist, but also amoral, because in the rejected solution there is always a positive element either for a moral standpoint or for an openness towards outsiders to the family circle. In other words, the interviewee has the choice between a non-familist solution or an amoral familist one; Banfield does not provide for the possibility that the Chiaromontese is a familist but not in an amoral sense, *i.e.* that he feels attachments to his own family and will do all he can for it, without being egoistically closed towards others.

Alternative n.1.

All the interviewees (28 out of 28) prefer a woman who is anxious for her children to go to school and raise themselves and therefore she sometimes beats them, to a woman who is gentle and kind with her children and content to let them remain what they are. These replies contradict Banfield's statement in Chapter VII on the educational methods of the Chiaromontesi where he claims that "perhaps it is not too much to say that the Chiaromontesi act like selfish children because they are brought up like selfish children". The interviewees' answers show, on the contrary, that the Chiaromontesi are not proud of their children's caprices and are anxious to correct them, using corporal punishment if need be, *i.e.* it does not appear in the text that their purpose/goal is to turn them into perfect egoists.

Alternative n.2.

26 of the 28 interviewees prefer a miser who works hard to a generous man but a loafer. The Chiaromontesi show that they are not amoral individualists or familists. The proof lies in the fact that they do not prefer a generous person (i.e. someone from whom it is possible to receive gifts, maximalising, thus, at no cost one's own advantage), if he is a loafer; they prefer a miser (from whom one can expect little), if he is hard-working. This reply shows, at most, that the Chiaromontesi (or, at least the peasants interviewed) know only too well that it is impossible not to work or work very little. Life is hard, poverty is widespread, but nonetheless they go on working and so keep going.

Alternative n.3.

23 out of 25 interviewees prefer a proud person, but who tries hard to improve his children's position to one who is not proud but is content to let his children remain as they are. These replies indicate that the Chiaromontesi try to do what they can for their own children. It is not possible, on the contrary, to deduce from them that they approve of pride, because the alternative from which they had to choose was not between a proud person and somebody who is not, but rather between a person who tries hard to improve his children's position and somebody who is content to let them remain as they are; furthermore, the reply suggests not that the Chiaromontesi consider pride a virtue, but only that, having to answer a question so formulated, say that they are prepared to accept the pride of a father because he tries hard to improve his children's future. The fact that Chiaromontesi consider pride a vice is clear from the negative judgements they express in commenting on the relations between the "proud" landowners and the peasants. Thus, the interviewees judge positively parents who try hard to improve their children's position. Once again, it is not possible to deduce from these replies the amorality of the behaviour of the people of Chiaromonte towards outsiders to the family circle.

6. The concertina concept of ethos

If we consider the constitutive elements of the *ethos* of amoral familism, we discover that Banfield extends or restricts the number according to the particular situation. He speaks of the *ethos* of amoral familism for the first time, in the introduction and states that it is produced by a combination of three factors operating together; they are: 1) a high death rate; 2) certain land tenure conditions; 3) the absence of the institution of the extended family.

Then, however, at the beginning of Chapter VIII, he writes "the mechanism which produces the ethos of *amoral familism* is undoubtedly complex, consisting of many elements in a mutually reinforcing relation-

ship". The structural elements are: (i) the widespread poverty of the zone; (ii) the low social status of those engaged in manual work; (iii) the high death-rate; (iv) the land tenure conditions, characterised by very small holdings, veritable cabbage patches; (v) the family structure, in so far as the institution of the extended family is absent.

On the other hand, the super-structural elements of the *ethos* are: (i) familism, *i.e.* the fact of considering family roles more important than other roles; (ii) the fear of early death; (iii) the tendency towards fatalism, *i.e.* considering human behaviour to be determined essentially by forces external to the individual; (iv) parents' behaviour towards their children, because, like Pinocchio, children are brought up and educated to become selfish "egoists".

Then finally, at the beginning of Chapter IX, Banfield makes three statements:

1) "That the Chiaromontesi are prisoners of their family-centred *ethos* — and that because of it, they cannot act concertedly or in the common good — is a fundamental impediment of pervasive importance to their economic and other progress."

2) "There are other impediments of pervasive importance, of course especially poverty, ignorance and a status system which leaves the peasant almost outside the larger society. It would be foolish to say that one element in this system is *the* cause of backwardness: all these elements — and no doubt many more — are in a reciprocal relation; each of them is both a cause and effect of all of the others."

3) "The view taken here is that, for purposes of analysis, and policy, the moral basis of the society may usefully be regarded as the strategic, or limiting, factor. That is to say. the situation may be understood, or altered, better from this stand-point than from any other."

If we analyse the content of these three statements of Banfield, we discover that he uses a concertina concept of *ethos*, *i.e.* a complex concept which covers, if necessary, all the factors present in Chiaromonte. In other words, while in theory the *ethos* should only represent the moral basis of the social system — and comprise only super-structural elements — suddenly at an opportune moment, the concept of *ethos* is extended to such a point as to include even the structural elements, *i.e.* all the factors of the situation. In short, the moral basis ceases to be only moral and becomes everything, moral and structural, together.

But, if the *ethos* includes both the structural as well as the moral basis, we need to make a number of observations:

1) The use of the concept of *ethos* is, in this case, incorrect. In fact, in Sumner's definition used by Banfield, *ethos* is the "sum of the

characteristic usages, ideas, standards and codes by which a group is differentiated and individualised in character from other groups". This means, by definition, that the *ethos* defines only the moral basis of a situation.

2) It is not possible to state that only the moral basis is the strategic factor on which to base policy because, in reality, such an incorrect definition of the concept of *ethos* includes all factors present in Chiaromonte, i.e. both the structural and the moral basis.

3) If this definition of the *ethos* includes nine elements (5 structural and 4 superstructural), the first statement is incorrect, i.e. that the Chiaromontesi "cannot act concertedly or in the common good because they are prisoners of their family-centred *ethos*". In fact, in this case, the concertina concept of *ethos* is arbitrarily restricted, in the sense that, of all the structural and superstructural elements, the accent is placed on one superstructural element, i.e. attachment to the family, considered as the element which prevents the Chiaromontesi from acting concertedly.

Banfield is aware of the weakness of his initial statement and contradicts it right away in the second statement in which he widens the system of causes of backwardness. He includes the structural causes (poverty, ignorance and the status system) and states that the structural and superstructural elements are in a reciprocal relation; each is both a cause and an effect of all the others.

With the third statement, Banfield contradicts once again what he has already asserted and limits the causal system of backwardness again, stating, as we have already seen that:

"For purposes of analysis and policy the moral basis of the society may usefully be regarded as the strategic, or limiting, factor. That is to say, the situation can be best understood or altered better from this standpoint than from any other."

But how can he maintain such a position? How can he advise policy makers to take account only of the moral basis as strategic factor when he has asserted the moment before that backwardness depends also on structural factors? What does he do to get rid of poverty? Is a simple hand-shake between the people of Chiaromonte enough to build roads? Or is the arrival of a protestant mission enough to turn the mountainous terrain into a plain? Or again, is it enough that the people of Chiaromonte bring up their children differently for water to arrive and the soil to become fertile? Or finally will the arrival of television transform the hoe into the latest tractor?

To understand why Banfield insists so strongly on the *ethos* of the Chiaromontesi as the major impediment to their acting in concert and so progress, it is necessary to make a detour and analyse his own cultural background.

7. Banfield's values and the theory of democratic pluralism

Edward C. Banfield arrived in Italy in 1954 with a grant from the University of Chicago funded by the Ford Foundation and the Social Science Research Council to study the cultural, psychological and moral conditions which determine political and other organisation; he proposed to do so through a detailed study of the factors impeding forms of community action in a cultural system (that of Chiaromonte) which, although not completely foreign to the American system, was different from it.

The fifties saw a notable development in *political science* in the United States, assisted in large measure by the financial contributions that the Foundations linked to the big corporations made to the Universities for the purpose of financing scientific research. The University of Chicago became, in those years, the major centre of the elaboration and diffusion of the behavioural approach in the social sciences; and the academic interest moved from the study of institutions (on which it was previously concentrated) to that of individual and group behaviour.

Before examining Banfield's values, it is worth analysing their premises and setting them in their theoretical framework, that of "democratic pluralism". As is wellknown, this political theory was born in the USA, in the period when American society was characterised by the existence of thousands of small independant farmers without structural and superstructural ties inherited from pre-bourgeois society; and colonisers of a territory with almost inexhaustible resources. The importance and diffusion of this political theory grew as the industrial system of America developed with the rise of joint-stock companies and other forms of private association, etc. The result was that relations between individuals and the individual and the state tended to become increasingly indirect, that is mediated by organisations and associations which represented group interests. This political theory, added to the "American creed" (*i.e.* the conviction of living a country that guaranteed the freedom to achieve one's individual capacities) provided the mainstream of theoretical reference for American political science; and, at the same time, the major theoretical justification for the activities of the multi-national corporations and the corporate capitalism they promoted. As regards the relations between the individual and society, democratic pluralist theory asserted that the development of the human personality depended on the social group to which the individual belonged. According to this theoretical perspective, the affective and emotional ties which linked the individual to his own family represented a danger because they could lead him to become too attached to his family and thus assume a hostile attitude towards outsiders which, in turn, could give rise to the development of a *war of all against all*.

The remedy against such a dangerous social development was the formation and promotion of a myriad of groups with contrasting interests because, in this way, the individual would learn to recognise that other

interests, different from his own and of his own family, deserved consideration and this would promote the growth of cooperation, tolerance, mutual respect and democracy¹¹. This explains why Banfield places at the head of his Introduction the following quotation of Tocqueville:

"In democratic countries the science of association is the mother of science, the progress of all the rest depends upon the progress it has made. The most democratic country on the face of the earth is that in which men have, in our time, carried to the highest perfection the art of pursuing in common the objects of their common desires¹²."

Banfield's theoretical perspective is clear; the USA is the most democratic country in the world; he came to Italy bringing the theory of democratic pluralism *made in USA* with him; and when he got to Chiaromonte, he discovered that there were no "interest groups" (*i.e.* private associations and other forms of intermediate organisations) and he asked himself what was the reason for this incapacity at self organisation. Did it depend on lack of natural resources or lack of technical knowledge? He excluded both asserting that:

"This assumption is wrong because it overlooks the crucial importance of culture; [...] there is some reason to doubt that non-Western cultures of the world will prove capable of creating and maintaining the high degree of organisation without which a modern economy and a democratic political order are impossible¹³."

He continues:

"That a culture is able to maintain an effective military force, for example, does not imply that it can succeed in the infinitely more difficult task of creating *an industrial society in which human values are preserved and improved*¹⁴."

Banfield's value judgements are clear: American culture is the culture capable of creating an industrial society in which human values are preserved and improved. Thus, for Banfield the factor impeding the progress of underdeveloped countries is not exploitation by industrial societies, but indigenous culture that fails to stimulate the populations to organise themselves and create associations. His book was published in 1958 at the height of the cold war and was very successful. His thesis offers a pseudo-scientific cover justifying relations of exploitation and subjection resulting from situations of domination and inequality that still exist today, both at the international level — in the West represented principally by American imperialism — and at the national

level — in Italy, the privileged position that the Northern and, partially, the Central regions, have enjoyed in the past, and still enjoy today, in relation to the South. In fact, for Banfield the factor limiting the progress of underdeveloped countries (and non-developed areas) is not the action of the developed countries (or developed areas) but indigenous culture — in Southern Italy the *ethos* of amoral familism which does not push individuals to create associations and, lacking concertive action and organisation, renders vain all attempts at modernisation.

To complete the picture of Banfield's values, we have examined his position in relation to the Italian Communist Party (PCI), and specifically that page in Chapter 11 in which he sets out the replies of 42 peasants to the question: "What do the Communists *claim* to stand for?"; the verb *claim* is printed in italics, in order to stress that there is something wrong with the Communists claim. Banfield asserts that the majority of the peasants are not so simple minded as to believe that what the Communists' claim to want is what they really want. He states that several of the interviewees (14 of 42) say that it is necessary to distinguish between the Communists' statements and their intentions because the Communists propagate the theme of equality merely to win power. He further asserts that in his opinion the peasant "has sufficient idea — as much or more perhaps as the working-class voter in the United States — and the artisan has an even better idea". The proof is the fact that one of them remarked that: "Italy is too poor a country to afford the luxury of communism".

This completes our brief examination of Banfield's thesis and the values that underlay it. We shall now present our reading of Banfield's data on Chiaromonte with the additional point that the local analysis needs to be integrated with analysis at a wider level (*i.e.* regional or national).

8. Relations between structure and superstructure

In Chapter II Banfield, after having analysed and found wanting the various structural explanations normally given for southern backwardness, states unequivocally his belief that the causes are to be sought in the moral basis, *i.e.* the culture of the people of Chiaromonte. In Chapter V, in fact, he asserts that:

"Mutual distrust between landowners and tenants accounts in large part for the number of tiny, owner-operated farms in Chiaromonte. Rather than work a larger unit on shares, an arrangement that would be more profitable but which would necessitate getting along with the landlord — the peasant prefers to go it alone on his uneconomic holding."

In other words, Banfield reiterates his conviction that the village's backwardness results from the fact that the existing culture does not

oblige the inhabitants to act in concert. He attempts to demonstrate his conviction from the replies of 21 peasants to the question in which they were asked whether they would prefer to own eight hectares of land (20 acres) or to share-crop 40 hectares (100 acres). Only one of the 21 peasants chose to share-crop 40 hectares of land because even if he chose to be under another and work a little harder, the gain would be much more. None of the other twenty thought that the gain from the larger holding would offset the burden of having to get along with a landlord. Banfield concludes that:

"The explanations they gave showed how anxiety, suspicion and hate make cooperation burdensome."

However, instead of asking himself if there are structural causes for this refusal by the peasants to cooperate with the landlords, he limits himself to asserting that such an attitude is a result of the *ethos* of amoral familism. We believe, on the contrary, that the explanation should be sought elsewhere and to find it we need to analyse the relations between structure and superstructure in greater depth, because the attitude of a social group to a certain problem is the response that the group elaborates on the basis of an evaluation of its own structural condition. The peasants interviewed by Banfield know that by refusing to cooperate with the landlords they cannot maximise the material short-run advantage of the nuclear family and, so, his theory does not explain their refusal to cooperate.

The peasants' attitude becomes comprehensible, however, if it is integrated with several statements that Banfield makes in other parts of his book. For example, in Chapter V discussing the relations between day labourers and employers in Chiaromonte, he states:

"An employer who can get away with it is almost sure to cheat his employees. Frequently the worker is prevented by self-interest from taking his case to the appropriate authorities. He cannot afford to be on bad terms with his employer; it is better to be cheated than to be deprived of employment altogether. Accordingly, it is the custom for the employer to pay only at his convenience."

A further confirmation of the fact that to explain the peasants' attitude we need to examine their structural situation is furnished by Banfield himself when he admits in Chapter VI that there are important differences in the strategies open to the various classes in Chiaromonte for the expression of the common *ethos*. He states, in fact, that:

"Artisans, merchants, clerks, landowners and professionals all have opportunities of one kind or another to take the offensive against each other and against the peasant, they are

"exploiters" because they have the possibility of being such. The peasant, especially the landless one, is altogether without power. He is restricted by necessity to use defensive weapons especially stubbornness, suspicion, secrecy and lying."

Banfield knows that the peasants of Chiaromonte believe that this different way of behaving is a class-based attitude, but he prefers to ignore it and reassert that "amoral familism is an *ethos* of the whole society — of the upper class as well as the lower".

We believe, instead, that the fact that the peasant perceives himself to be a powerless individual is an element of great importance; it is not strong enough perhaps to permit us to hypothesize the existence of a fully-fledged peasant counterculture, but it does allow us to hypothesize the existence of a subculture, distinguishing in this way both on a structural basis and on that of the *ethos*, the peasants from other social groups. In his book, Banfield never speaks explicitly of a peasant subculture; this is all the more surprising because in Chapter VIII, he suggests in his discussion of the causes of the *ethos* of amoral familism, that several are directly linked to the peasants' class position, like, for example, poverty and the low social status of those doing manual work. In the same way, the fear of early death and even the tendency towards fatalism are elements that can be present both in the peasants' *ethos* as in that of the upper classes, but that, as a result of the complex situation in which the ones and the others live, have a different importance in determining their respective behaviour. Hence, in order to better understand the causes that give rise to the various subcultures, we need to analyse the structural situation of the various groups that have contributed to their elaboration.

9. *Class relations*

In chapter IV, Banfield asserts that "class relations in Chiaromonte are amicable by Italian standards". This is demonstrated by the fact that "a gentleman speaks to a peasant when he meets him on the road, and he may even play cards with him in the bar on afternoon". We have however serious doubts about the real fraternity of such relations: Banfield makes a number of statements which confirm our doubts. For example, Banfield state "that all [peasants] resent in some degree the airs of superiority which the *signore* who sits in the breeze shows to the labourer on whose work his bread depends". In another place, he writes "The gentleman, many peasants say, is apt to be grasping and haughty. If you bring them a little thing and ask a favour, they'll often give you what you ask, but for that they'll have to insult you first. For example, they'll say 'Why didn't your mother send you to school?' As if they didn't know." Finally, Banfield remarks that some peasants hate the upper class fiercely: "They spit in our faces"... "they are always squashing the peasants under their feet", "they treat us like animal."

In view of this attitude we are forced to ask ourselves: why Banfield pretends that class relations are so amicable? On what basis does he attribute class position? In Chapter III, in analysing the economic situation in Chiaromonte, he classified the resident population in seven occupational categories and claimed that the 809 families¹⁶ could be subdivided as follows:

1) *Lower class* (what he calls the peasant class), 70 % circa of the population, in which are included all those who do manual labour on the land, i.e.: (i) landless peasants (200 families), (ii) poor peasants (i.e. those who own between 3 - 5 acres), and (iii) relatively well-off peasants (i.e. those owning 17 - 20 acres) (400 families for both categories).

2) *Middle class* (what he calls the artisan and merchant class) which includes all those doing manual labour but not on the land (20 % of the population): (i) artisans (76 families); (ii) merchants (Banfield does not indicate how many families were merchants we think that it is a reasonable assumption to suppose that they were not more numerous than the artisans).

3) *Upper class* (which includes all those not doing manual labour: 10 % of the population): (i) clerks (45 families); (ii) professionals (10 families); (iii) landowners (10 families).

We believe that this classification is misleading because it does not permit the identification of the real class differences between the top and the bottom of the social pyramid in Chiaromonte. Banfield's classification, in fact, is based more on individual status (i.e. on the social position and prestige deriving from the type of professional activity engaged in) than other indicators which are just as important, such as economic conditions and power. The use of such indicators has negative consequences for his analysis. To demonstrate this, we need only to examine the real situation of what he calls the peasant class. At the beginning of Chapter IV, Banfield states that the word *contadino* translated here as "peasant" is used in Chiaromonte in two senses: a) to denote a status class, viz all those who do manual labour on the land; and b) to denote a tenure class, viz those who own land (and work it themselves) as distinguished from labourers.

Banfield opts for the first sense and bases his classification on differences of individual social status and overlooks the importance of economic conditions making no distinction between landless labourers, poor and well-off peasants. In particular, he maintains that it is not necessary to consider the few relatively well-off peasants as constituting a separate social circle from the other peasants because, for example, "when one of them goes to a labourer's wedding feast, he is not — as an upper class person always is — put at the head of the table with the bride and groom. No particular attention is paid to him". We believe, on the contrary, that the well-off peasants form part of a different class because they own landholdings not much smaller than those whom Banfield considers landowners and places in the upper class.

It is self evident, given the conditions of poverty existing in Chiaromonte, that we must take into account the other two class indicators, *i.e.* economic conditions and power.

9.1. *Class position based on economic conditions.*

On the basis of economic conditions, we propose the following stratification:

1) *Lower class*, which includes: (i) landless labourers; (ii) poor peasants¹⁷; (iii) certain poor artisans (as, for example, Paolo Vitello, a blacksmith, but whose income is similar to that of Carlo Prato, a poor peasant who works as a labourer when he can).

2) *Middle class*, which includes: (i) well-off peasants; (ii) well-off artisans (as, for example, the carpenter and the barber who have a greater income than the blacksmith and are in contact with members of all classes); (iii) small shopkeepers; (iv) the lowest grade public employees (as, for example, the postman who despite being a public servant has a lower income than the well-off peasants); (v) small landowners. The most prosperous merchants are not included in the middle class because Banfield says of them (as of some of the well-off peasants) that they have a considerably greater income than the lower grade public employees and some of the small landowners.

3) *Upper-middle class* which includes: (i) the few really well-off peasants; (ii) the higher grade public employees (for example Communal Secretary); (iii) the medium sized landowners; (iv) the more prosperous merchants.

4) *Upper class* which includes: (i) professionals (doctor, lawyer); (ii) Baron Di Longo (the sole large landowner).

A stratification of this type furnishes further elements which help to make an even more precise classification of social classes. It must, however, be integrated with what we shall have to say below about power. For the moment, we need to analyse the economic conditions of those who occupy the extremes of the social spectrum in Chiaromonte in the light of the information supplied by Banfield in Chapters III and IV of his book.

A. *Economic Conditions of those at the bottom of the social pyramid.*

Since, according to the social stratification that we have just proposed, landless labourers, poor peasants and some poor artisans make up the base of the social pyramid in Chiaromonte, *i.e.* all persons having a smaller income than Carlo Prato, we can consider his economic situation as representative of the lower class. We are aware that it probably overstates their situation because, as Banfield says "about 350 (out 809 families) are on the commune's poor list (the Prato's are not among these, much to their regrets)"¹⁸.

With these details in mind we can examine the economic situation of Carlo Prato and his family:

a) *Family property*: a small $2\frac{1}{2}$ acre plot, a one-room house, a donkey and a pig. In addition he rents and cultivates with his wife, an irrigated garden patch which provides sufficient food for his family for five months.

b) *Family members*: Prato, 43 years old, works as a farm labourer when he finds work; his wife: works on plot, on the garden patch, in the house, and outside if possible; their daughter, 16 years old worked as a housemaid when she could; their son, 14 years old, was employed occasionally as a stonemason's help.

c) *Family: Prato's earnings as a farm labourer*. Banfield gives 3 examples:

First case, olive oil pressing for a big landowner in a nearby town: housing: he lived in a barrack; food: 3 meals per day; income in money: 150 lire a day; income in kind: $\frac{1}{2}$ litre of olive oil a day; working hours: from two in the morning until nine at night.

Second case, road work: food: one meal per day; income in money: 600 lire a day; working hours: 7 hours a day; time needed to get to work: 3 hours to go and 2 hours for return.

Third case, only during harvesting time: food: 3 substantial meals a day; income in money: 600 lire/day.

Banfield tells us that the latter was the best wages that Prato earned in 1955. During that year he was employed 180 days, and earned 70,000 lire in money and 55,000 lire in kind (mostly meals on the job).

Occasional earnings of Prato's 14 years old son as a stone mason's helper: 400 lire/day without meals.

Occasional earnings of Prato's 16 years old daughter as a housemaid: income in money: 200 lire/day; food: 3 meals/days; working hours: 10 to 12 hours/day.

Prato's daughter must save 200,000 lire for her *corredo* (trousseau) before she can get married.

d) *Food in family*: breakfast: chunk of bread and a handful of figs or tomatoes; lunch: more of the same; supper: first course: dry or green bean soup and bread; second course: a bit of salami or sausage (if any remains); third course: fresh or dry fruit. Once a month (on *feita* days and not always then), they have wine, cheese, fish or meat.

e) *Clothing*: The winter is wet and cold, but Prato's jacket is the only warm outer garment the family possesses. A pair of shoes costs 3,000 lire; and Prato never has enough money to buy a pair.

f) *Housing conditions*: Prato's house has one room, no bath, no toilet, no water, no electricity; kitchen, fireplace outside the house in the open.

g) *Medicine*: Banfield notes that Prato's wife is chronically ill, but her medical expenses for the year consisted of the price of two aspirin tablets.

This is the economic situation of Prato and his family, i.e. a person whom we have classified as a poor peasant. We know that there are 350 families which are poorer than his; and among these, a hundred families of landless peasants, in relation to whom Prato's family which possesses a house, a small plot, a donkey and a pig, is considered

wealthy. Since this is the situation, we can understand why Banfield should write that the peasant "must always dread what is likely to happen. What for others are misfortunes are for him calamities". He describes one such calamity:

"When their hog strangled on its tether a labourer and his wife were desolate; the wife tore her hair and beat her head against the wall while the husband sat mute and stricken in a corner. The loss of the hog meant that they would have to meat that winter, no grease to spread on bread, nothing to sell for cash to pay taxes and no possibility of acquiring a pig for the next spring."

B. Economic conditions of those at the top of the social pyramid.

Describing the housing of the upper class Banfield states that: "The well-off have larger houses¹⁸. All of the well-off have electric lights, three fourths have running water and most have inside toilets. Very few have bathtubs, radios, refrigerators or running hot water." It would seem, therefore, that the upper classes' situation is not of the best. However, if one examines it more closely one discovers that this is partly due to the way Banfield has classified the class position of the Chiaromontesi. We have seen that he gives greater weight to whether they do manual labour or not, and less to their economic conditions. His analysis would have provided different results if he had given greater weight to economic conditions. In the same way, when Banfield asserts that the differences in life conditions of the upper class and the other people of Chiaromonte is more formal than substantial, more in amount rather than in kind, this depends, at least partly, on the fact that he compares the (middle and small) landowners with the well-off peasants, considering the former members of the upper class and the latter that of the lower. It is obvious that in doing this, he artificially reduces the economic differences, when, in reality those at the bottom of the social pyramid lack virtually everything (food, water, light, clothes etc.); and, therefore, the real difference is not between those who have more and those who have less, but between those who have a surplus and those who lack even the essential.

9.2. Class position and power

The question that the preceeding discussion poses is: why don't the poor peasants of Chiaromonte revolt? Why don't they organise and demonstrate their anger? The reply, in large part, if not completely, is to be found in the peasant's objective situation, characterised by the fact that he has no power of sanction against those classes which exploit him. He is altogether powerless; even if he decided to strike, he would damage himself above all. His objective situation is characterised by economic, political, administrative, cultural and social subjection. We will briefly examine the reasons:

a) *Economic subjection*

The poor peasants and landless labourers depend almost exclusively on those who hold economic power — first of all, Baron Di Longo, who is also leader of the Monarchist Party and owns 855 acres himself which is 15 % of all cultivated land in the commune — in the hope of a job, even if only a temporary or seasonal one.

b) *Political subjection*

The strongest party is the Christian Democrats (DC), which "just before elections distributes small packages of pasta, sugar and clothing to the voters"; and it is likely that such arguments are very convincing in Chiaromonte, given that farm labourers and poor peasants are undernourished and without winter clothing ("Prato's jacket is the only warm outer garment the family possesses ²⁰"). The mayor and deputy mayor are both DC: the former is a retired non-commissioned army officer and petty landowner and the latter a retired non-commissioned officer in the *Carabinieri* (police). They have a lot of power, either because the commune can act as an employer (for example, we know that Prato worked as a labourer in a road gang) or because 350 out of the 809 resident families are on the commune's poor list and this means, at least in theory, having political control over 40 % of the voters. A left-wing alternative is almost totally lacking. In fact, even if it is theoretically true that, as regards the PSI, Dr Gino could, if he wishes, gather the support of many people and create a political *clientela*, it remains, nonetheless, true in practice that "he is too proud and individualistic to subject himself to the inconveniences and annoyances which serious political activity would entail". Further, we may be sure that the PSI did not give him strong support, if it is true that when Dr Gino attempted to organise a socialist section in Chiaromonte, he was obliged to pay most of the membership dues out of his own pocket. Moreover the PCI did not have a cell in Chiaromonte, although it received 157 votes in 1956 in the elections immediately after Banfield's stay. The situation was not very different twenty years later in 1974. The PCI has opened a section but it was left to its own devices. From an interview with two party members, we learnt that it did not even receive a "free" copy of *L'Unita*.

c) *Administrative subjection*

In 1955, Chiaromonte was the seat of various public offices responsible for a district of 17 communes and thus even the public servants had power over the labourers and poor peasants — most of whom were illiterate — for all those matters controlled by their offices. Furthermore, 5 of the 16 communal councillors of Chiaromonte in 1955 were public employees. To appreciate the power that certain of these public officials had *in fact* over the farm labourers and poor peasants, we need only recall what Banfield writes in Chapter IV:

"When the tax collector wants his grapes harvested, he tells two or three peasants to harvest them. For their day's work,

he gives two or three pounds of grapes each. They do not think that their taxes would be higher if they refused, but they have a feeling that somehow it is best to stay on the collector's good side."

d) *Cultural subjection*

Two-thirds of the people of Chiaromonte cannot read.

e) *Social subjection*

Banfield describes several times the very low social status of those doing manual labour.

10. *Conclusions*

Using Banfield's data we have attempted to provide a different interpretation of the situation in Chiaromonte in 1955 and the reasons that prevented the farm labourers and poor peasants from becoming conscious of their situation, characterised as it was by economic, political, administrative, cultural and social subjection. In doing this our analysis has revealed lacunae and gaps that make it only a partial explanation of the situation. In addition, there are other causes of the local situation which derive from its context and which must be analysed in the wider framework of Italian national society. Not to do so is to commit the error of considering Chiaromonte a microcosm totally cut from this wider context of which it is part and parcel. The choice of level of analysis not only has important methodological consequences, but also of content, because, in limiting the analysis to the immediate local situation, one runs the risk of giving — as we believe Banfield did — too much importance to inter-relational, psychological and cultural factors and overlooking a whole series of other factors whose importance becomes clear only if the analysis is also conducted at the macro-sociological level.

An approach which takes account of several levels of analysis, permits a different line of research, leading to the formulation of alternative working hypotheses and finally to a different evaluation of the data collected. This is the research project that we are presently engaged on. Already we have verified that, even at the local level, much data disregarded by Banfield, contradicts his thesis.

NOTES

1. E.O. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, New York, 1958.

2. W. Muraskin, "The Moral Basis of a Backward Sociologist: Edward Banfield: The Italians and Italian-Americans" in *American Journal of Sociology*, vol. 79, n. 6, 1974, pp. 1484-1496.

3. *Ibidem*, H. Gans, *Urban Villagers*, The Free Press, New York, 1962; H. Nelli, *Italians in Chicago, 1888-1930*, Oxford University Press, New York, 1970; G. Suttles, *The Social Order of the Slum*, University of Chicago Press, Chicago, 1968.

4. *Ibidem*.

5. Banfield states that to understand the meaning of the expression *amoral* all that is necessary is to consult a dictionary; however the word *amoral* means without morals or ignoring them; it must be distinguished from *immoral* which means: openly in contrast with the moral norms. In the following pages we will seek to demonstrate that *amoral familism* does not exist. Here we are interested, on the other hand, in drawing attention to the existence of a culture based on *immoral familism* in relation to women who are assigned virtually always subordinate roles and only within the family sphere.

6. Cf. note 7 page 10.

7. A. Pizzorno, "Amoral Familism and Historical Marginality" in *International Review of Community Development*, nn. 15-16, 1966, pp. 55-66.

8. *Ibidem*.

9. We believe that an individual can be defined as "incapable" if he lacks something and this lack is related to the individual's manner of being. We believe, however, that in this case it is more appropriate to speak of the objective impossibility of being able to foresee the effects of a given act, thus making clear that the responsibility for this situation is more with the context than the individual. We take this view also because we do not want it to be thought that incapacity of logical immediacy in any way signifies mental backwardness or any reduced capacity of reasoning. It seems to us that it is not very appropriate to talk of logical immediacy if in reality the logical conclusions to which the reasoning should come are not at all immediate, but should instead "derive from a complex mechanism and a chain of repercussions".

10. Our italics.

11. Cf. the essay "Beyond tolerance" by R.P. Woolf in R.P. Woolf, B. Moore, H. Marcuse, *A critique of Pure Tolerance*, Boston, 1965, Beacon Press.

12. A. de Tocqueville, *Democracy in America*.

13. Banfield assesses the cultures of various peoples on the basis of the criteria of American capitalist culture, i.e. according to whether they are capable of creating and maintaining *efficient* organisations.

14. Our italics. Banfield judges a society better than another according to the level of capitalist development it has acquired, thus, Banfield believes that while a society capable of preserving and enriching such a society exists in Northern Italy, in the South there is only familism and consequent backwardness.

15. On the basis of the 1951 census, there were 809 families and a total population of 3,398 in Chiaromonte. In 1971, the figures were 766 families and a population of 2,754.

16. We define "poor" peasants, peasants who are owners of very small plots (3-5 acres) and who, because they are unable to extract from them sufficient food for their and their family's livelihood, are obliged to sell their labour as labourers. They must be distinguished from "more wealthy" or "wealthy" peasants because we believe that they form part of a different class.

17. This is true, at least in theory, because in practice it is possible that a family was included in the list, not because he was poorer than Prato but for other reasons, such as, for example, political favouritism, etc.

18. Banfield does not mention the fact that if you go to Chiaromonte, you will discover that Baron di Longo's so-called palace is, in fact, a castle with turrets.

19. "If the Russians sent over 25 bushels of grain", a defeated candidate remarked after the last election, "the people would vote the Christian Democrats out of office tomorrow". It seems to us particularly important to note that, according to this candidate, the Russians should send grain and not something else and this confirms that the principal preoccupation for a large part of the population is mere survival.

ALLAH, SES HOMMES ET LEURS FEMMES : NOTES SUR LE DISPOSITIF DE SEXUALITE EN ISLAM

Mohammed Hocine BENKHEIRA

« Ami ! Ne te fie point aux femmes et souris
à leurs promesses ! Car leur bonne ou mau-
vaise humeur dépend du caprice de leur
vulve ! »

*Les mille et une nuits*¹.

L'islam classique (dit « médiéval ») apparaît, quant à son attitude à l'égard de la sexualité, très éloigné de ce que nous connaissons aujourd'hui². Le puritanisme actuel est pratiquement introuvable dans le passé ; *eros* n'y était pas une contrée interdite. Il n'y avait pas que des poètes et des conteurs licencieux pour s'y adonner, d'honorables vieillards, savants en sciences religieuses, ne dédaignaient pas de s'y aventurer. On doit à ces derniers une littérature érotologique abondante ; l'ouvrage de Mohamed Al-Nafzāwī en est un bon exemple³.

D'où vient cette prolifération discursive sur le sexe⁴ ?

1. La gestion islamique du sexe

Le sexe a été, très tôt, constitué en objet de savoir : de l'érotologie, de la jurisprudence (*fiqh*) et même de la théologie. Dans ces derniers cas, il s'agit essentiellement d'une littérature d'exhortation et de prescription : y est défini le permis et l'interdit, de même qu'y sont énoncées les règles nécessaires à l'accomplissement de l'acte sexuel. De ce point

de vue, la gestion de la sexualité se présente sous la forme d'une grammaire, d'une loi contraignante, à laquelle il faut se soumettre, faute de quoi on s'égare du « droit chemin ». C'est en tant que serviteurs de la Loi, que les savants (*ulamā'*) interviennent ; une de leurs principales tâches est « l'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal⁵ ». L'islam n'a pas l'exclusivité de ce genre d'écrits ; ce n'est donc pas cela qui fait son originalité. Celle-ci réside dans l'exaltation de la chair avant tout et, secondairement, dans l'existence d'une littérature érotologique.

Même si aux yeux de l'islam, le sexe fait partie de la nature (*ṭabī'a*)⁶, même s'il connote la bestialité et l'animalité, il n'est pas, comme dans le christianisme, frappé de déchéance ; l'ascétisme est toujours resté un idéal sinon hérétique du moins ultra-marginal. La peur du sexe ne produit pas, dans l'islam, une rupture entre le corps et l'esprit ; le corps n'est pas un calvaire, c'est seulement la partie sauvage, non civilisée, de l'être humain et sur laquelle il doit instaurer sa maîtrise. Lieu des passions et des appétits, le corps ne peut être assujéti que par une sorte de ruse de la raison ; au lieu de brimer ses tendances, il faut au contraire veiller à les satisfaire, mais *dans l'ordre*. Contrairement à ce que l'on a pu affirmer⁷, le plaisir sexuel n'est pas vraiment une valeur positive en Islam. Si le croyant est appelé à s'y soumettre, c'est surtout pour empêcher que les forces du désordre et de l'ignorance (*ḡāhiliya*) ne l'emportent. Le lien social et la culture ne peuvent être fondés sur la recherche du plaisir pour lui-même, ce serait troquer la vie éternelle, où l'homme atteindra « la Volupté éternelle⁸ », contre la vie terrestre, qui n'est que passagère (*dunyā/aḥirā*). Mais en même temps apparaît cette tactique singulière : ne pas mener un combat frontal contre les passions, contre la nature, mais procéder en rusant ; ne pas condamner ou, pire encore, prohiber, mais plutôt réglementer et soumettre à un ordre, à l'Ordre, et accroître ainsi leur utilité et leur efficacité dans la production de la descendance⁹.

Il y a une double ruse : l'homme avec son sexe et Allah avec l'homme. Selon Gazālī, Allah a créé chez les humains le désir sexuel pour deux raisons : pour qu'ils perpétuent l'espèce humaine et qu'ils recherchent « la Volupté éternelle », la jouissance perpétuelle, qui ne peut être obtenue que dans l'au-delà, après une vie terrestre exemplaire, soumise totalement à la Loi. Le monde des passions est aussi celui des tromperies diverses et de la ruse : Allah trompe sa créature, celle-ci son sexe, et celui-là qui donc trompe-t-il ?

La sphère des relations hommes-femmes est un marché de dupes, les deux co-échangistes se trompant mutuellement. Mais généralement, ce sont les femmes qui l'emportent : parce qu'elles sont plus rusées. C'est ce qu'apprend à ses dépens — et avec lui le lecteur — le héros d'un conte¹⁰. Il décide de parcourir la terre entière pour recueillir « les ruses des femmes et les trouvailles de leur esprit afin de s'en préserver au cas où il se marierait¹¹ ». Au moment où il croit être arrivé au terme de sa quête, il est victime de la ruse d'une femme, qu'il avait mise au courant de son histoire.

« Et il comprit qu'il était plus facile de mesurer la mer à l'aide d'une coupe ou de dénombrer les grains de sable du désert, que de connaître et d'énumérer toutes les ruses des femmes. Il prit sur le champ ses cahiers et les brûla tous [...] ¹². »

Un savoir qui rendrait nulle la *métis* des femmes est impossible ; c'est l'aveu et la conclusion du héros du conte, approuvé par l'auteur. L'érotologie musulmane manifeste l'obsession de constituer un tel savoir. Le triomphe des femmes tient également à une autre raison : le désir affaiblit l'homme, sa raison et sa foi. Gazālī cite cette sentence : « Erection, c'est perte de deux tiers de la raison ¹³ ». Le désir brouille son esprit, il l'empêche de raisonner correctement et le livre à l'ennemi. Le Prophète lui-même en appelait à la protection d'Allah : « O Dieu, protège-moi contre l'iniquité, celle de mon ouïe, celle de mon regard, celle de mon sperme ¹⁴ ! » L'homme est faible parce qu'il désire la femme. L'érotisme du regard et de la voix est univoque ; il plonge dans la déraison — se souvenir de la figure de *mağnūn Layla* — celui qui regarde et/ou entend. L'autre — l'objet — reste en-deçà, parce que hors du domaine de la raison (*'aql*) ; il éblouit sans être ébloui.

Le rapport conflictuel hommes-femmes serait-il la manifestation du combat cosmique *entre le masculin et le féminin* ? C'est en tout cas, en terme d'antagonisme que l'on représente la relation érotique : le coït a des allures guerrières. Voici comment, dans *Les mille et une nuits*, on décrit la défloration de Sett El-Hosn par Badreddine :

« Et alors il pointa le *bélier*, qui était tout prêt, dans la direction du *fort*, et poussa ce *vaillant* bélier en l'enfonçant dans la *brèche* : et aussitôt la brèche *céda* ¹⁵. » [Souligné par nous.]

Faire l'amour, c'est lutter, se battre, se livrer à un corps à corps. Le lien social, outre l'intervention divine, trouve là son origine : dans le rapport de forces qui maintient les femmes assujetties, au même titre que la progéniture, les esclaves, les bêtes et les choses. La société est dans un état de guerre permanente, chaque fois qu'un homme et une femme font l'amour, c'est l'ordre social tout entier qui est mis en jeu. Contrairement donc à une vision superficielle de l'islam, la culture, en opposition à la nature, n'émerge pas seulement dans le rapport à Dieu, comme conséquence du pacte qui lie, par le Livre, Dieu à sa créature. Gazālī rappelle que la transgression de la Loi sur le terrain du sexe conduit à l'anarchie et se plaît à citer le Coran (VIII, 74) : « [...] la sédition et de graves désordres auront lieu sur la terre ». C'est cette transgression qui fait l'étrange(r), le lointain, le merveilleux et aussi l'inhumain. Dans les contrées lointaines, hors de l'islam, règnent l'adultère, la sodomie, la prostitution et la licence : c'est ainsi que les géographes et voyageurs musulmans décrivent la plupart des autres peuples (Asie, Afrique sub-saharienne, Slaves) ¹⁶. L'envers de l'humanité est atteint avec l'île des femmes, le pays de Gog et Magog et celui du

Wāq-Wāq. Dans l'île des femmes celles-ci sont plus nombreuses que les hommes¹⁷, les dominent et vont jusqu'à les tuer à la naissance. Ce monde impossible, fantastique, est là pour évoquer son opposé : un monde réel, lieu de l'énonciation, où les femmes sont soumises et où les hommes règnent en maîtres. Quant aux gens de Gog et Magog, ce sont « des bêtes, qui s'accouplent là où elles se trouvent¹⁸ ». Les habitants du Wāq-Wāq « pendent par leur chevelure à de grands arbres, ont des seins, des vulves¹⁹ », avec eux l'inhumanité atteint son point maxima ; leur physiologie est une monstruosité²⁰.

L'autre aberration à signaler et à rejeter, c'est celle qui consiste à rapporter cette conception des rapports hommes-femmes et masculin-féminin au texte coranique comme à sa source principale, en faisant comme si la culture musulmane coïncidait parfaitement avec la religion musulmane. Les analyses de P. Bourdieu, pour la Kabylie, et celles de D. Paulme, pour l'Afrique sub-saharienne, infirment largement cette thèse²¹. Le premier notamment montre la *centralité* de l'opposition masculin-féminin dans l'univers kabyle.

L'excès est une autre caractéristique des mondes imaginaires, évoqués plus haut, et de la vie sauvage ; c'est également un trait de la *ġāhiliya*. La norme pour le musulman — entendez : pour l'humain —, c'est la modération et la mesure. Il faut toujours chercher le milieu et le centre : ne pas habiter des contrées situées dans les extrémités du monde²², ne pas être gourmand ni lubrique, etc. La gestion islamique de la sexualité vise justement à obtenir cette mesure : ni ascétisme ni licence. L'ascétisme est un danger parce qu'il s'oppose à la volonté divine et parce qu'il mène à l'extinction de l'espèce humaine ; il est semblable au suicide. Il est la manifestation exclusive de la *pulsion de mort*. Il y a là une association étonnante entre la mort, la liberté et l'esprit. L'idéal ascétique est une faute parce qu'il revient à fuir la société, la communauté humaine. La licence est l'excès inverse ; on recherche le plaisir pour lui-même, sans le but d'engendrer une descendance. Les règles sont abolies : on exhibe des corps nus, on pratique l'adultère et les relations sexuelles pré-nuptiales, etc. La licence mène, elle aussi, à la mort : mort de la société et de la culture, mort de l'islam et retour à la *ġāhiliya*. Gérer la sexualité en Islam revient donc à barrer le chemin à la mort et à reproduire le monde soumis à la Loi ; le bonheur terrestre est à ce prix. Mais du même coup, se révèle à nous cette représentation qui associe étroitement le sexe à la mort. Faut pas toucher à ça, c'est mortel !

La lutte pour arriver à cet état intermédiaire, défini comme la norme, exige, notamment, de fixer à quelles conditions précises peut avoir lieu le coït, avec qui, à quels moments de la journée et de l'année, etc. La première définition concerne le champ de l'inceste :

« Il vous est interdit d'épouser vos mères, vos filles, vos sœurs, vos tantes paternelles et maternelles ; vos nièces, filles de vos frères ou de vos sœurs ; vos nourrices, vos sœurs de

lait, les mères de vos femmes, les filles confiées à votre tutelle et issues de femmes avec lesquelles vous cohabitez. » *Coran*, IV. 27 (trad. Kasimirski).

Il est entendu qu'il ne peut y avoir de relations sexuelles licites en dehors du mariage, que ce soit pour le célibataire ou pour l'homme marié. Comme il ne nous est pas possible de développer plus cette question, nous retiendrons le fait que l'allocutaire de ce discours normatif et prescriptif, même quand il est d'origine coranique, est l'individu mâle. S'agirait-il de gérer seulement la sexualité des croyants, en négligeant celle des croyantes ? C'est que, en fait, celle-ci est fondamentalement insaisissable, elle ne peut donc être l'objet d'aucune gestion. Chez la femme règne l'excès. L'homme s'oppose à la femme comme la mesure — et la justice, n'oublions pas la *diké* grecque — à l'excès et tout ce dans quoi on peut le retrouver : l'injustice, l'orgueil, la colère, la jalousie, la méchanceté, etc.

Une double modalité énonciative préside à la gestion de la sexualité : une modalité *sacrée*, s'exprimant dans les écrits juridico-théologiques, et une modalité *profane*, qui trouve son expression parfaite dans l'érotologie musulmane (*'ilm al-nikāh*).

2. 'Ulūm al-dīn et 'ilm al-nikāh

Quelle est la place occupée par la « science du coït » dans le savoir musulman classique ? Il ne s'agit pas en tout cas d'une discipline taboue, laissée dans l'ombre ; même si les œuvres littéraire se mêlent de parler de sexe également, elle s'en distingue dans la mesure où elle se plie aux procédures d'investigation, d'exposition et de démonstration dominantes.

Quand on considère un domaine comme la sexualité, il faut noter que s'y intéressent diverses disciplines (géographie, zoologie, médecine, etc.). Parler de « sexualité » est d'ailleurs un anachronisme, l'époque ne connaissant que l'acte sexuel, l'acte par lequel l'homme (ou le mâle) prend possession de sa partenaire. Toute l'attention est polarisée sur cet acte parce qu'il produit du plaisir et parce qu'il est procréateur.

Les 'sciences religieuses'

Ce sont les sciences religieuses qui définissent les conditions générales du coït licite, à partir de l'herméneutique du Livre et des dits du Prophète. Des différences minimales existent entre les différents auteurs et les grandes écoles. Mais à l'unanimité, ils transforment le coït en *quasi-rite*. Les croyants sont astreints à suivre à la lettre des préceptes et des consignes très variés. Ainsi Ġazālī énonce une dizaine de règles obligatoires à accomplir²³ :

— Au début, le mari doit invoquer le nom de Dieu et réciter plusieurs formules sacrées.

- Au moment de l'éjaculation, il doit réciter le verset 56 de la sourate XXV.
- On doit se détourner de la direction de La Mecque, par respect.
- Le couple doit être recouvert et donc rendu non-visible.
- Le coït proprement dit doit être précédé de baisers et caresses.
- Il est « blâmable » trois nuits par mois : la première, la dernière et celle du milieu.
- Le mari doit attendre que sa compagne jouisse.
- Le nombre de coïts est lié aux « besoins » de la femme.
- Durant la période des règles, le coït est interdit ; il n'est permis qu'après une ablution.
- Après un premier coït, le mari doit se laver les organes génitaux s'il veut recommencer.

Trois constatations peuvent être faites : ce discours s'adresse uniquement aux hommes, seuls considérés comme des sujets ; il ne concerne que les relations légitimes ; il vise à contrôler *la force* qu'implique tout coït.

Il faut ritualiser le coït pour qu'il n'apparaisse ni comme un acte *naturel*, c'est-à-dire bestial, ni comme l'œuvre de Satan, ce qui au fond revient au même. On doit invoquer le nom de Dieu et réciter des versets du Coran, se couvrir afin de se cacher (aux yeux de *qui* ?), s'aimer longuement — pour chasser Satan, pour expulser la nature. Seules les bêtes s'accouplent au vu et au su de tous, seules elles ignorent baisers et caresses ; les hommes doivent s'en distinguer. De la même manière, la jouissance de la femme est une obligation pour le mari ; celui qui faillit sur ce terrain n'est pas un musulman modèle. Car la vertu de la femme, nécessaire au maintien de l'ordre social, est le produit de sa jouissance : elle ne peut être vertueuse qu'à force de jouir. Toutes proportions gardées, Juliette est le modèle de la femme. Mais chaque femme est un cas singulier : certaines ont plus d'appétit que d'autres et exigent donc une plus grande dépense d'énergie de la part du mari. Si, dans le coït, l'homme est soumis à Dieu, la femme est entièrement soumise à son corps. Cette soumission n'est pas le fruit de la volonté ; tout dans la femme y concourt : elle met plus de temps à jouir et surtout elle est impure régulièrement (menstrues). Le monde du musulman n'est pas à l'abri des puissances maléfiques : Satan, démons, djinns, le mauvais œil ou le mauvais augure²⁴. Coïter, c'est pénétrer dans cette partie de l'espace où le danger s'accroît, c'est presque être aux portes de l'Enfer ; c'est pour cela qu'il faut se barricader derrière les paroles de Dieu, s'en servir comme barricades et armes. On n'entre pas dans le monde du sexe dans la nudité « spirituelle », on ne foulera ce sol qu'en arborant les Ecritures : sinon, on engendrera des monstres.

Ce discours se fonde et fonde sa légitimité et sa vérité sur la référence à des autorités : Coran, *hadit*, compagnons du Prophète, théologiens, etc. Il y a donc une hiérarchie de ces autorités. Discours qui s'adresse à des hommes et dont les énonciateurs sont également des hommes ; discours qui prend l'apparence de l'injonction paternelle aux

fils ignorants et dépourvus de sagesse ; discours qui leur parle de leur sexe et de la sexualité en général pour leur en produire la vérité éminente ; mais discours également protecteur, celui d'un pouvoir tutélaire. Il s'agit donc d'une énonciation où les deux pôles sont marqués au masculin, mais où le dialogue est exclu. Ce discours est monologique : l'Un interpelle la Multitude. La sagesse et la vérité sont engendrées par l'Unité. Ce qui frappe donc le plus dans cette scène, c'est le mutisme des « fils » : l'avènement de la vérité ne tolérerait-il aucune répartition ?

La modalité sacrée de gestion de la sexualité en Islam n'a pas pour objet principal la femme, elle ne s'y intéresse que partiellement : parce qu'elle n'est ici qu'un objet que s'échangent les hommes et dont ils se servent pour leur plaisir et également pour se donner une descendance. Cette modalité se développe comme norme, comme construction du modèle islamique de comportement sexuel masculin. Elle trouve son fondement dans l'angoisse devant l'inceste, l'angoisse donc d'un retour à l'âge pré-coranique, âge du désordre et du dérèglement sexuel, âge de l'idolâtrie et de l'oubli du Dieu-Un.

La parole divine n'a pas besoin de feed back, il lui suffit d'être.

La 'science du coït'

Cette science n'a rien à voir avec la tradition de l'amour courtois²⁵, elle en est même très éloignée ; elle s'oppose à elle comme le vulgaire au noble. Pourtant, dans les deux cas, ne poursuit-on pas le même but, qui est, suivant les termes de Moustafa Safouan, « d'organiser l'inaccessibilité de l'objet²⁶ » ? La femme de la « science du coït » figure la prostituée, vautrée dans la fange et livrée totalement à ses clients ; celle de la poésie courtoise rappelle trop la mère.

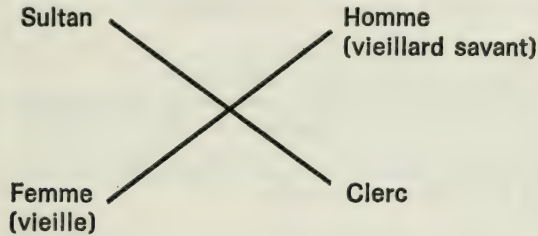
Savoir essentiellement profane, cette science ne s'appuie que marginalement sur les Ecritures, un peu pour la forme. Elle tire ses sources de récits, contes, légendes, sentences, proverbes et d'autres savoirs (la médecine, la science des rêves, la lexicographie, l'anatomie, la zoologie, etc.). L'autorité principale est constituée par des *femmes âgées* : ce sont d'elles qu'on tient les ruses innombrables dont sont capables les femmes pour tromper leurs maris et pour satisfaire leurs passions, ce sont d'elles également qu'on tient les ruses à l'aide desquelles les hommes peuvent arriver à leur fin avec les femmes. L'énonciation se présente ici comme la révélation de secrets féminins par des femmes, dont le pouvoir n'est plus dans le corps mais seulement dans leur *métis*. C'est comme si le seul moyen pour elles d'attirer les regards et l'attention des hommes était de « se mettre à table ». Cependant, cette énonciation est loin d'être une trahison ; nous le savons, l'histoire (rencontrée plus haut) de l'homme qui voulut collectionner les ruses des femmes nous l'a appris, ces ruses sont infinies. Vouloir les réunir toutes est un véritable logarithme jaune ; c'est en tout point identique à la situation de Sisyphe. Le savant qui nous rapporte avec précautions ces révélations ne s'embarrasse pas de cette question, il lui suffit de nous enseigner, par ses exemples, que la ruse et la tromperie sont

l'essence de la femme, que la vigilance masculine est donc de rigueur.

Le second enseignement de ce savoir singulier est que le désir des femmes est infini, incommensurable. Il est donc difficile pour un mari de satisfaire son épouse, à moins d'être un individu exceptionnel, celui qu'il faut ; *a fortiori*, celui qui a plusieurs épouses éprouvera de grandes difficultés. Il s'agit d'un argument important dans la critique dogmatique de la polygamie : il vaut mieux ne pas avoir plusieurs épouses (et concubines) quand on est incapable de les satisfaire, cela est même dangereux pour la société puisqu'elles iront chercher ailleurs ce qu'elles ne trouvent pas auprès de leur partenaire légitime et transgresseront ainsi la Loi. Il faut rappeler que, contrairement à un préjugé fort répandu, l'islam ne prescrit pas la polygamie, il la justifie par *l'excès de nature* qui peut se manifester en l'homme, par ce trop-plein de libido qu'il faut laisser s'exprimer dans le respect de l'ordre, au vu et au su de tous, plutôt que de courir le risque de la décadence et du dérèglement sexuel clandestin. La femme est donc *vorace*, mais, paradoxalement, pour elle, aller à la jouissance et à la vertu c'est tout un, le même chemin mène à l'une et à l'autre. L'ordre de la Loi et de la culture doit-il donc être établi sur le règne du principe de plaisir ? La femme échangerait donc sa soumission contre beaucoup de plaisir ; on ne peut la dominer sans la faire jouir. Le pouvoir implique l'amour : le sultan doit aimer ses sujets, l'homme ses femmes²⁷. Mais pourquoi cet excédent du désir féminin sur le désir masculin ? Le féminin est loin d'être un principe actif dans la culture musulmane²⁸, seul le masculin est actif, fécondant et chaud. Au contraire, passif, le féminin correspond au chaos et à l'absence d'équilibre, d'où une économie de l'excès et de la démesure. Si l'on peut déterminer *a priori* le nombre d'épouses licite ou maxima pour l'homme, il est impossible de préciser la quantité de coïts dont chacune a besoin : d'un côté, mesure et équilibre, de l'autre rien que déséquilibre. Qui dit excès, dit violence : le féminin n'est pas actif mais violent. La libido féminine ne peut être contenue entre quatre murs, avec des fers et des gardiens ; ce n'est pas que cela soit injuste, mais cette tactique n'est pas très efficace : elle peut être défaite facilement. La seule solution : répondre à la demande exorbitante de l'autre.

Mais que demande la femme ? Elle recherche ce qui manque à l'homme : le phallus. Là aussi se manifeste l'excès : le phallus est figuré par une verge gigantesque — au point que l'on pourrait dire qu'il est moins la verge que sa taille et son volume. Et la science du coït de nous renvoyer au monde sauvage (les Noirs) et à l'animalité (l'âne), lieux de l'excès par excellence, où la femme peut trouver ce qui lui manque. L'idéal, pour la femme, est de revenir à la nature (monde sauvage et animalité) ; ce n'est pas celui, bien sûr, de la civilisation. Aussi, pour compenser les déficiences du pénis humain, faut-il également retourner au monde naturel ; il faut ingurgiter des produits de la nature (plantes, liquides, etc.). La nature est donc seul apte à donner de la vigueur, c'est par elle qu'il faut passer si l'on veut donner à la femme ce qu'elle recherche.

A l'inverse des sciences de la religion, qui se présentent comme un monologue continu et impératif, la science du coït est un dialogue entre quatre partenaires :



Comme le schéma l'indique, il s'agit en fait de deux dialogues croisés : le sultan demande au clerc de lui enseigner la science du coït et celui-ci demande à la femme de lui enseigner ce savoir.

Une demande en engendre une autre, une énonciation en entraîne une autre. Mais le sultan ne dialogue pas directement avec la vieille : le pourrait-il ? Face au sultan, le clerc n'est qu'un savant au service de son maître ; face à la vieille femme, il est avant tout un homme. Son discours est loin d'être dogmatique ; ce n'est pas dans la *doxa* sacrée qu'il va chercher la légitimation de ses énoncés, mais dans la parole féminine. Il lui suffit que ce qu'il dit ait été au préalable dit par une femme. Ici, la vérité sort d'une bouche féminine.

La science du coït, discours totalement profane, se réclame d'un monde identique à la nature. Elle suppose un monde entièrement sous l'emprise des passions : des individus dominés par leur sexe, dévorés par leurs pulsions, toujours prêts à tromper leur prochain. Elle suppose donc une culture à peine victorieuse de la nature. Cet état d'avant la Loi — d'avant le message — guette la société et se tient prêt à l'envahir et à la dévorer. La sexualité est la brèche par laquelle il peut s'engouffrer. Mais cette conclusion n'est-elle pas commune aux deux discours examinés ici très rapidement ?

Dans l'Islam, le sexe occupe une place centrale : la relation sexuelle y est pensée comme le modèle même de la relation sociale. Le monde d'avant la Loi se caractérise plus par l'absence d'un ordre sexuel et de règles d'échange matrimonial que par l'absence d'un pouvoir central souverain. A l'inverse de l'Occident, l'Islam s'est pensé tout entier dans la relation sexuelle, dans la régulation de cette relation. L'état de nature qu'il imagine — la *ǧāhiliya* — pratique un coït sauvage, qui ne distingue en rien les humains des bêtes. C'est donc par le sexe qu'on entre ou qu'on sort de l'humain. La société parfaite est celle dont la sexualité est réglée.

NOTES

1. Paris, Robert Laffont, tome 1, 1980, p. 10.
2. Ces réflexions sont issues de la lecture du livre de Fatna Aït Sabbah (1982).
3. *La prairie parfumée où s'ébattent les plaisirs* (trad. de R.R. Khawam), Paris, Phébus, 1976, 283 p.
4. On notera que c'est dans une telle prolifération que Michel Foucault (1976) voit le passage à la modernité en Occident.
5. *Gazâli*, 1961.
6. *Tabi'a* vient de *taba'a* qui veut dire : « laisser une empreinte », « marquer ». La nature est donc passivité (G.C. Anawati, 1974, pp. 92-115 ; L. Massignon, 1963, pp. 566-69).
7. A. Bouhbida, 1975.
8. *Gazâli*, 1953, p. 25.
9. *Idem*, p. 15.
10. Zahiri de Samarkand, 1975, pp. 207-211.
11. *Idem*, p. 207.
12. *Ibidem*, p. 210.
13. *Gazâli*, 1953, p. 27.
14. *Idem*, p. 27.
15. *Op. cit.*, p. 124.
16. A. Miquel, 1975, pp. 118-19, 236-37 et 325.
17. Selon un *hadit*, la surabondance des femmes, par rapport aux hommes, est un signe annonciateur de la fin du monde.
18. A. Miquel, 1975, p. 509.
19. *Idem*, p. 513.
20. *Ibidem*, pp. 483-513.
21. P. Bourdieu, 1980, pp. 271-461 ; D. Paulme, 1976.
22. A. Miquel, 1975.
23. *Gazâli*, 1953, pp. 84-88.
24. La situation n'est guère différente en Occident ; cf. Delumeau J. (1978), *La peur en Occident. Une cité assiégée (XIV^e-XVIII^e)*, Paris, Fayard, 485 p.
25. Cf. Vadet J.-Cl., *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, Editions Maisonneuve et Larose, 1968, 490 p. ; et Djedidi T. L., *La poésie amoureuse des Arabes. Le cas des 'udrites*, Alger, SNED, 1979, 161 p.
26. *Le structuralisme en psychanalyse*, Paris, Seuil, « Points », 1968, p. 48.
27. Nous nous permettons de renvoyer à notre article *L'érotologie et les rapports entre savoir et pouvoir en Islam* (à paraître dans *Café*, n° 4, 1983) où nous développons cette question.
28. Nasr S.H., *Sciences et savoir en Islam*, Paris, Sindbad, 1979, pp. 227-280 ; et Bourdieu P., 1980.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANAWATI G.C., *Etudes de philosophie musulmane*, Paris, Vrin, 1974, 432 p.
 BOUHDIBA A., *La sexualité en Islam*, Paris, P.U.F., 1974, 320 p.
 BOURDIEU P., *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, 475 p.
 FATNA AIT SABBABH, *La femme dans l'inconscient musulman. Désir et pouvoir*, Paris, Le Sycomore, 1982, 204 p.
 FOUCAULT M., *Histoire de la sexualité. T. 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, 211 p.

Sexualité en Islam

- GAZALI, *Le livre des bons usages en matière de mariage*, Paris, Maisonneuve, 1953, 129 p. ; *L'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal*, Tunis, IBLA, 1961, 95 p.
- MASSIGNON L., *Opera minora* (tome 2), Beyrouth, Dar Al-Maaref, 1963, 666 p.
- MIQUEL A., *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle*.
Tome 2 : *Géographie arabe et représentation du monde : la terre et l'étranger*, Paris-La Haye, Mouton, 1975, 705 p.
- PAULME D., *La mère dévorante. Essai sur la mythologie des contes africains*, Paris, Gallimard, 1976, 321 p.
- ZAHIRI DE SAMARKAND, *Le livre des sept vizirs*, Paris, Sindbad, 1975, 290 p.

L'ECONOMIE ISRAËLIENNE : LE MILITARISME ET L'EXPANSIONNISME COMME SOLUTION A LA CRISE

Antoine MANSOUR *

L'objet de cette étude est d'analyser la structure et les mécanismes de l'économie israélienne. L'édification de cette économie, son évolution et son développement n'ont été possibles que grâce à un afflux massif de capitaux et d'immigrants. De cet afflux dépendent la survie de l'économie et la continuité de l'Etat d'Israël. L'économie israélienne n'a pu, depuis le début de ce siècle, se développer que grâce à l'expansion militaire, aux dépens de la population palestinienne et de ses ressources. Pourtant, malgré l'aide massive occidentale et surtout américaine, la crise économique en Israël prend des proportions alarmantes : elle est structurelle. Israël tente aujourd'hui de reporter cette contrainte structurelle en s'orientant vers les industries de guerre, en devenant le marchand de canons des dictatures du Tiers-Monde.

I. Des origines spécifiques

C'est au cours du processus de la colonisation de la Palestine, dans la première moitié du XX^e siècle, que l'économie israélienne s'est édifiée. La création d'une infrastructure économique fut l'un des fondements

* Auteur de *Palestine : une économie de résistance en Cisjordanie et à Gaza*, Editions L'Harmattan, Paris, 1983, qui analyse les mécanismes du processus de destruction-intégration de l'économie des territoires occupés, ainsi que la résistance économique des Palestiniens à ce processus. L'auteur met l'accent sur la nécessité du développement de l'économie de résistance.

de la colonisation sioniste ; elle avait pour objectif de jeter les bases du futur Etat. Cette infrastructure, qui devait préserver le caractère juif de l'entreprise sioniste, ne pouvait être créée sans un afflux massif d'immigrants juifs et de capitaux : elle devait l'être avec du travail et du capital juifs. C'est pourquoi le mouvement sioniste lança, dès le début de la colonisation, les trois mots d'ordre : travail juif, conquête de la terre, marché juif.

Le premier, se réalisant par la discrimination entre travail juif et travail arabe, visait à créer la base ouvrière de la « nouvelle société juive », et à éviter le risque de grèves ou de boycott par des ouvriers arabes. La discrimination se traduisait par le refus d'embaucher des travailleurs arabes dans les entreprises sionistes, bien que le coût du travail arabe ait été meilleur marché. L'organisation de la base ouvrière du futur Etat a été confiée à la Histadrout, Confédération générale des travailleurs hébreux en terre d'Israël. L'Histadrout participe, depuis sa création en 1920, à l'édification de la société juive en Palestine, elle a pris soin d'écarter les Arabes du marché du travail, pratiquant l'exclusivité du « travail juif » dans les entreprises juives.

La « conquête de la terre » était motivée par le souci de jeter les bases d'une agriculture juive ; elle procédait par l'acquisition et l'achat de terres en Palestine. Bien que la vente des terres aux étrangers ait été facilitée depuis 1858, par la réforme agraire introduite par l'Empire ottoman, les juifs n'ont pu, jusqu'en 1947, détenir que 6 % seulement des terres, alors qu'ils représentaient à cette époque le tiers environ de la population.

Enfin, le mot d'ordre du « marché juif » visait à protéger la production juive de la concurrence arabe, et reposait sur le boycott des produits palestiniens.

L'édification d'une économie juive était accompagnée par la mise en place d'institutions sociales et politiques propres à la population juive, qui préparaient la création du futur Etat.

La colonisation sioniste fondée sur l'exclusion de la population « indigène » n'aurait pu s'accomplir sans l'immigration continue et massive de juifs en Palestine. Le processus de peuplement de la Palestine par des immigrants est la condition principale non seulement de la formation de l'Etat d'Israël, mais aussi de sa continuité et de sa survie¹. La population juive a doublé entre 1922 et 1931, passant de 84 000 à 175 000 habitants (alors que la population palestinienne n'a été multipliée que par 1,2 au cours de la même période). La plus forte croissance a été enregistrée dans la période 1931-40 ; la population juive a alors été multipliée par 2,7 passant de 175 000 en 1931 à 464 000 en 1940². L'afflux continu d'immigrants juifs en Palestine et plus particulièrement l'afflux d'une main-d'œuvre qualifiée provenant essentiellement d'Europe était l'une des conditions principales de la formation de la base économique de l'Etat d'Israël.

L'afflux de capitaux en Palestine a été l'autre facteur fondamental nécessaire à l'édification d'une économie juive. De cet afflux massif

et continu dépendait la survie de l'économie israélienne. La colonisation sioniste a mis l'accent sur le développement de l'industrie et la modernisation de l'agriculture. Le développement de l'industrie nécessaire à l'absorption de la main-d'œuvre immigrée, a pris de l'importance dans les années trente avec l'arrivée massive de capitaux juifs et d'équipements. Les restrictions de change imposées dans de nombreux pays d'Europe, dans les années trente, amenèrent les industriels juifs, désirant s'implanter en Palestine, à transférer une partie de leurs capitaux sous forme d'équipements et de matériel. Ainsi s'explique l'importance relative des transferts en équipements dans l'ensemble du capital investi ; ils se sont élevés environ à 40 % de l'ensemble du capital juif transféré et investi en Palestine, au cours de la période 1933-39³. C'est encore dans les années trente que les juifs d'Allemagne ont pu transférer leurs capitaux en Palestine, à la suite de l'accord conclu entre l'Allemagne nazie et le mouvement sioniste sur la liberté de transfert des capitaux. L'Allemagne autorisait en réalité ce transfert pour faciliter l'émigration juive.

La relation entre l'économie juive en formation et l'économie palestinienne ne peut être traitée de manière classique. Un « cloisonnement » économique existait entre les deux communautés juive et arabe. Le mot d'ordre de « travail juif » a été largement appliqué en Palestine où très peu de travailleurs arabes étaient employés dans les entreprises juives. Par ailleurs, le contact entre les secteurs économiques juif et arabe était, en ce qui concerne le marché des produits, limité. La destruction de l'économie palestinienne (dans les frontières de l'Israël de 1948) n'est pas un effet essentiellement économique mais politique. Le secteur économique juif n'a pu, en effet, dominer économiquement la Palestine, qu'à partir du moment où le pouvoir politique a été transféré de la puissance mandataire, la Grande-Bretagne, au mouvement sioniste. Cette domination s'est traduite dans les faits par l'expulsion systématique de la population palestinienne, l'expropriation de larges étendues de terres et celle des richesses naturelles de la Palestine⁴. L'avènement de l'Etat d'Israël a coupé une partie de la Palestine de son environnement historique. Perçu comme une enclave étrangère, il n'a pu nouer des relations normales avec les pays voisins, et a dépendu pour sa survie de l'aide occidentale et dû résoudre la crise économique par l'expansion militaire.

II. Une économie fortement dépendante

L'économie israélienne est fortement dépendante de l'étranger par ses sources de financement et ses marchés d'exportation, c'est une économie qui consomme plus de biens et de services qu'elle n'en produit. L'aide étrangère, en particulier américaine prend diverses formes : financière, commerciale, technologique et militaire.

1) *Dépendance financière*

Jusqu'au début des années soixante-dix, l'essentiel des capitaux transférés en Israël provenait de la diaspora juive et des contributions et réparations allemandes, ces deux sources constituaient ensemble les trois quarts du total des capitaux importés par Israël⁵. Ce financement n'a pu cependant couvrir après 1973, les besoins croissants de l'économie israélienne en capitaux. Ils sont actuellement couverts, dans une large mesure, par l'aide américaine qui atteint 75-80 % de l'ensemble de l'aide extérieure, soit la moitié du PNB⁶ ; ainsi apparaît clairement la fragilité et la forte dépendance de l'économie israélienne. Le financement de l'économie israélienne par les Etats-Unis est ainsi un phénomène nouveau, caractéristique de la période 1973-83. Israël aurait reçu pour l'année fiscale de 1983 du gouvernement des Etats-Unis 2,6 milliards de dollars, ce qui équivaut au quart environ de l'ensemble de l'aide consacrée par les Etats-Unis au monde. La principale caractéristique de cette aide est qu'elle est essentiellement composée de dons : environ les deux-tiers de l'aide ; le tiers restant est constitué par des crédits remboursables sur une période de 20-30 ans, à un taux d'intérêt bien au-dessous du taux pratiqué par le marché. En 1972, l'aide du gouvernement des Etats-Unis ne s'élevait qu'à 405 millions de dollars, dont 12 % seulement en dons. Cependant, l'aide américaine a occasionnellement connu dans le passé des niveaux aussi élevés que celui de 1983 : en 1976, année des accords sur le désengagement au Sinaï et en 1979, année des accords de Camp David, elle s'est élevée respectivement à 2,542 milliards de dollars et à 4,785 milliards de dollars.

Une autre source importante de financement est le transfert de fonds opéré par le secteur privé américain. Il s'agit de crédits à court terme accordés par les banques commerciales américaines. Ces crédits (3 milliards de dollars en 1982) ont servi à financer le déficit de la balance des paiements et le service de la dette israélienne. Les banques commerciales américaines seraient cependant incapables d'accroître leurs crédits à Israël en raison des risques encourus sans la garantie du gouvernement des Etats-Unis. A ces crédits, il faut ajouter l'investissement direct effectué par le secteur privé américain dans l'industrie israélienne et surtout les « bons de développement » placés par Israël sur le marché financier américain. En dépit de leur bas taux de rendement, ces bons (450 millions de dollars par an) sont facilement écoulés sur le marché, grâce au soutien des milieux financiers juifs⁷.

2) *Facilités commerciales*

Une autre forme de soutien à Israël se situe dans les facilités commerciales accordées par les Etats-Unis et l'Europe aux exportations israéliennes. Les Etats-Unis ont accepté, selon l'accord conclu en 1975, d'inclure Israël dans la liste des pays en voie de développement bénéficiant aux Etats-Unis du Système généralisé des préférences tarifaires, et de réduire ainsi les droits de douane pour un ensemble de produits

israéliens au nombre de 2 700⁸. Israël jouit ainsi d'un traitement préférentiel non-réciproque, puisqu'il ne s'engageait à accorder le même traitement qu'à seulement 133 articles provenant des Etats-Unis. Signalons que le marché américain a absorbé, au cours de la période 1976-80, près de 16 % de l'ensemble des exportations israéliennes, occupant ainsi le second rang, après le Marché commun européen⁹.

La CEE, quant à elle, a signé en mai 1975 un accord selon lequel elle accepte de réduire progressivement les droits de douanes sur les importations en provenance d'Israël, de telle sorte que dès 1980, les exportations israéliennes vers la CEE sont exemptes d'impôts, ce qui équivaut à l'instauration d'une zone de libre-échange entre la CEE et Israël. Mais, les produits de la CEE ne pourront pénétrer librement en Israël qu'à partir de 1985. L'accord prévoit, en outre, certaines exceptions en faveur d'Israël qui peut, dans des conditions précises, rétablir des droits (ne dépassant pas 20 %) sur une partie de ses importations en provenance de la Communauté (si par exemple l'industrialisation rend nécessaire des mesures de protection). Par ailleurs, l'accord permet de limiter les importations pour des raisons « rituelles et religieuses »¹⁰. La CEE est le premier partenaire commercial d'Israël : les exportations vers la CEE constituent plus de 35 % du total des exportations israéliennes, alors que les importations en provenance de la Communauté s'élèvent à environ 40 % de l'ensemble des importations¹¹. L'accord signé avec la CEE a, selon Yaacov Cohen, haut fonctionnaire du ministère israélien du Commerce et de l'Industrie, favorisé les exportations, d'une part, de textiles et de vêtements (+ 87 % en 4 ans), d'autre part, de biens d'équipements, de produits métalliques et électroniques (+ 71 %) ¹².

3) Aide technologique

L'assistance économique se prolonge dans le domaine militaire et technologique. Israël jouit d'un libre accès à la technologie militaire américaine ; ce qui se traduit par une coopération étroite d'ingénieurs et de techniciens américains avec les firmes d'armement israéliennes. Les industries d'armement israéliennes disposent, en outre, du libre accès au marché américain et ne sont pas l'objet des restrictions appliquées généralement aux achats effectués par le Département américain de la défense ; elles ne payent pas, non plus, de droits de douane, même dans le cas où elles concurrencent les vendeurs locaux. Certaines ventes sont effectuées directement au profit du Département de la défense, comme le contrat d'une valeur de 93 millions de dollars, conclu avec la firme électronique israélienne Tadiran¹³. Dans le même domaine, il faut encore ajouter les fournitures d'équipements militaires et d'armes de toutes sortes, accordées par les Etats-Unis à Israël, dans des conditions financières extrêmement avantageuses.

III. *Besoin en main-d'œuvre*

L'afflux continu d'immigrants est, à côté de l'importation de capitaux, l'une des conditions de survie de l'économie israélienne. Le besoin croissant en main-d'œuvre est apparu avec la baisse de l'immigration. L'afflux croissant de capitaux n'a, en effet, pas été accompagné, dans les années soixante-dix, d'un afflux important d'immigrants. L'immigration qui était de 55 400 personnes en 1972, s'est réduite à 19 700 en 1975 ; elle a repris faiblement à partir de 1978 (26 800 personnes) pour baisser de nouveau à 12 700 en 1981. Le solde migratoire devenait presque nul en 1975 et négatif en 1981 (— 10 200 personnes). C'est la raison pour laquelle Israël a fait appel à la main-d'œuvre palestinienne des Territoires occupés ; c'était d'autant plus nécessaire que l'économie israélienne s'est rapprochée d'une situation de plein-emploi, à partir de l'année 1968, et a connu un « boom » dans les années 1968-73. Deux autres facteurs expliquent le besoin grandissant de l'économie israélienne en main-d'œuvre :

— Faible participation de la population israélienne à la force de travail. Le taux de participation est tombé de 35,6 % en 1965 à 33,1 % en 1976 ¹⁴. Cette réduction peut s'expliquer par une pyramide des âges relativement jeune et par un taux élevé de mobilisation dans l'armée.

— Essor des industries d'armement dans les années soixante-dix, qui a entraîné des changements dans la structure de l'emploi et provoqué une pénurie de main-d'œuvre dans les branches les moins qualifiées.

IV. *Une économie en crise structurelle*

Jusqu'au début des années soixante-dix, le taux d'inflation était relativement bas et la croissance économique assez élevée. La situation économique s'est par la suite détériorée : le taux d'accroissement réel du PNB est tombé d'une moyenne de 9 % dans les années soixante à une moyenne de 3 % par an dans les années soixante-dix. En dépit de la récession survenue après 1973, le taux de chômage est cependant resté relativement peu élevé. Contrairement à la période de forte récession de 1966-68, où le taux de chômage s'élevait à plus de 7 %, celui-ci n'est passé que de 2,6 % en 1973 à 3,6 % seulement en 1976 et à 5,1 % en 1981. Ces chiffres relativement faibles peuvent s'expliquer par le fait que l'économie israélienne a pu partiellement transférer la baisse de l'emploi sur la main-d'œuvre palestinienne, afin d'éviter les dangers politiques d'un fort chômage israélien.

L'inflation se poursuit à des rythmes extrêmement rapides. Jusqu'en 1970, le taux d'inflation était faible, de l'ordre de 5 % par an. Dans la décennie écoulée, l'inflation s'est rapidement accrue, atteignant un taux annuel de 21 % dans les neuf premiers mois de 1973 ¹⁵. Le taux d'inflation dépasse à l'heure actuelle 130 % par an, l'un des plus élevés au monde.

La population a commencé à perdre confiance dans sa monnaie à partir de 1974. Celle-ci ne remplit plus la fonction de réserve de valeur, surtout après la forte dévaluation (de l'ordre de 43 %) décidée en novembre 1974, qui a d'ailleurs été suivie par une politique de dévaluation « rampante » à partir de juin 1975. Cette politique qui permettait à la banque d'Israël (Banque centrale) d'opérer une dévaluation mensuelle de 2 % au maximum, avait pour objet d'éviter les multiples effets de déstabilisation de l'économie, qui auraient été provoqués par une forte dévaluation.

Israël. Produit national brut (PNB) et chômage

Année	Taux d'accroissement réel du PNB (en %)	Taux de chômage * (en %)
Moyenne 1960-65	9,5	3,8
Moyenne 1966-69	7,5	7,1
1971	11,0	3,5
1973	4,1	2,6
1975	3,2	3,1
1977	1,3	3,9
1979	3,0	2,9
1981	4,6	5,1

* En pourcentage de la force de travail.

Source : Israël, Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel 1981* (tiré de Zalman F. Shiffer, "Money and Inflation in Israel. The transition of an economy to high inflation", *Federal Reserve Bank of St Louis*, august-september 1982, p. 29.

La dévaluation « rampante » a incité le public à acquérir de plus en plus de devises étrangères, essentiellement sur le marché noir (existence d'un contrôle de changes jusqu'en 1977). Le rush vers les devises a entraîné une forte offre de livres israéliennes sur le marché. C'est ainsi que depuis la mise en vigueur de la politique de dévaluation « rampante », l'offre de monnaie — dans sa définition étroite (billets en circulation et dépôts à vue) — a, en une année, augmenté de 1 610 millions de L.I., soit de 16 %, taux supérieur à la limite de 15 % fixée par la banque d'Israël ¹⁶.

L'inflation a encore progressé après même la mesure d'abrogation, pour la première fois depuis la création de l'Etat d'Israël, du contrôle des changes (novembre 1977). L'indice des prix à la consommation a augmenté de 51 % en 1978 et de 78 % en 1979 ¹⁷. Cette hausse vertigineuse des prix est partiellement due à la réforme de novembre 1977 décidée par le Likoud (arrivé au pouvoir en juin 1977), et dictée par

des considérations idéologiques : favoriser le libéralisme économique et le laissez-faire.

L'abolition du contrôle de changes signifiait la convertibilité légale de la livre israélienne en devises et le flottement du taux de changes ; elle n'a fait qu'accroître l'afflux des particuliers sur le marché des devises, entraînant un accroissement de l'offre de monnaie en livres et une augmentation parallèle du taux d'inflation.

Taux de change moyen annuel de la livre israélienne (1968-1981)

Année	L.I. pour un dollar U.S.	Dévaluation annuelle (en %)
1968	3,50	—
1970	3,50	—
1972	4,20	12,6
1974	4,50	7,1
1975	6,39	42,0
1977	10,46	31,1
1979	25,44	45,6
1981	114,31	123,1

Source : International Monetary Fund, *International Financial Statistics*, March 1975 et June 1982.

La détérioration de la situation économique (baisse du taux d'accroissement du PNB, forte inflation) ne peut être ainsi imputée simplement à la conjoncture économique mondiale (hausse des prix du pétrole en 1973, récession, etc.) ; la crise a des causes structurelles. L'Etat d'Israël consacre des fonds considérables à l'absorption continue de nouveaux immigrants, à l'armement et à la colonisation des Territoires occupés. Ces dépenses représentent les facteurs essentiels de l'aggravation du déficit de la balance des paiements et de l'accélération de l'inflation.

Les nouveaux immigrants sont en effet consommateurs dès leur arrivée, avant même qu'ils s'insèrent dans le cycle de la production ; leur installation nécessite un lourd investissement, des dépenses d'infrastructure (dont la construction de logements) et des dépenses en biens et en services. Quant aux dépenses militaires, elles constituent une lourde charge pour l'économie, d'autant qu'Israël paye en devises une part significative de ses besoins en matière de défense. Les achats de matériel militaire à l'extérieur ont atteint leur point culminant en 1975 (après la guerre d'octobre 1973) et constitué alors près du tiers (soit 1 846 millions de dollars) du total des importations israéliennes. Ils ont

à nouveau augmenté à partir de 1979 pour atteindre 2,2 milliards de dollars en 1981 (soit 22 % des importations totales israéliennes)¹⁸. Cette augmentation est due au redéploiement des forces israéliennes dans le Néguev et au retrait du Sinaï, à la suite de l'accord de paix conclu avec l'Egypte. Les dépenses militaires d'Israël se sont une nouvelle fois accrues avec la guerre du Liban (1982). Son coût (direct et indirect) est très élevé : les estimations varient de 1 milliard de dollars (selon l'ancien ministre de l'Industrie et du Commerce, Gédéon Patt) à 3 milliards de dollars (selon l'ancien ministre des Finances, Yoram Aridor)¹⁹. La part des ressources consacrées à la défense est la plus élevée du Moyen-Orient : Israël y a consacré en 1981 plus de 30 % de son budget et environ 27 % de son PNB (contre 35 % du PNB en 1975). Ces taux sont très élevés, quand on les compare au taux moyen de 5 % pour l'ensemble des pays sous développés, à ceux de 8,6 % pour les Etats-Unis et 8,5 % pour l'URSS. Le taux israélien en fonction du PNB dépasse en outre le taux moyen des pays arabes de la confrontation (Egypte, Syrie, Irak, Jordanie)²⁰.

Les fonds consacrés aux implantations dans les Territoires occupés, constituent plutôt une charge pour l'économie israélienne qu'un investissement économique. A l'exception de certaines colonies agricoles installées, notamment dans les régions fertiles de la vallée du Jourdain, les implantations ne correspondent généralement à aucune logique économique. Elles représentent des colonies militaires en des positions stratégiques et des colonies dont le but est la modification du rapport des poids démographiques en Cisjordanie, ainsi que le contrôle et l'isolement des villes palestiniennes. Le gouvernement Begin aurait dépensé 140 millions de dollars (soit 1 % du budget 1980-81) à des fins de colonisation en Cisjordanie²¹. Selon les estimations du Congrès américain, Israël consacre annuellement 200 millions de dollars pour les implantations en Cisjordanie²². Le journal israélien *Haaretz* a estimé ces dépenses à 8 % du budget total de l'Etat²³.

Les dépenses consacrées à la défense, à l'absorption des nouveaux immigrants et à la colonisation des Territoires occupés ont eu pour effet d'accroître la dette extérieure du pays qui s'élève actuellement à 20 milliards de dollars environ, soit une somme égale au PNB. Israël peut être ainsi classé au côté des pays les plus fortement endettés comme la Mauritanie et le Bangladesh. Selon le ministère israélien des Finances, les gains en devises réalisés par l'ensemble des exportations israéliennes suffisent à peine à couvrir le service de la dette (intérêts et amortissement de la dette accumulée)²⁴. Israël n'arrive à payer le service de la dette que grâce aux dons et prêts accordés par les Etats-Unis.

Le déficit de la balance commerciale est en outre aggravé par le fait qu'Israël manque de ressources naturelles et dépend, dans une large mesure, des matières premières du monde extérieur. Il ne dispose que de potasses, phosphates et bromides, utilisés dans la production d'engrais et produits chimiques²⁵. Le cuivre de la région d'Eilat n'est plus

exploité depuis 1976, faute de rentabilité. Enfin, Israël doit payer une facture élevée pour ses approvisionnements en pétrole depuis la restitution des puits du Sinaï à l'Egypte en 1981 et l'arrêt des livraisons iraniennes par suite du renversement du Shah en 1979 ; Israël reçoit, à l'heure actuelle, du pétrole égyptien mais la quantité ne dépasse pas le quart de sa consommation.

Ces conditions ont rendu nécessaire une politique de développement et d'industrialisation reposant sur les activités exportatrices afin de réduire le déficit chronique de la balance commerciale, d'autant que le marché intérieur est étroit. Alors qu'en 1955, les exportations ne couvraient que 26 % des importations, elles ont progressivement augmenté pour atteindre 50 % en 1965 et 70 % en 1981 ; le déficit commercial en 1981 reste cependant élevé : 2 milliards de dollars environ²⁶. L'intérêt porté aux industries d'exportation apparaît dans la forte proportion des exportations dans le PNB, 50 % environ²⁷.

Les industries tournées vers l'exportation sont cependant difficilement compétitives sur le marché mondial. La survie de leur majeure partie est liée aux avantages accordés par le gouvernement israélien, ainsi qu'aux facilités consenties aux produits israéliens par la CEE et les Etats-Unis. La politique économique israélienne a favorisé les industries d'exportation en leur offrant de multiples avantages financiers (aides, subventions, facilités de crédit, exemption de certaines taxes, etc.). Ces avantages n'existent en fait, que grâce à l'apport considérable de capitaux provenant de la diaspora juive et des Etats-Unis. Un apport financier extérieur conditionne en fait l'existence des industries israéliennes tournées vers l'exportation.

La faible compétitivité des produits israéliens sur le marché mondial est d'abord due à une détérioration continue de la valeur de la livre israélienne ; elle a pour effet d'accroître le coût des importations des matières premières et des équipements et par conséquent le coût des produits manufacturés israéliens. D'autres raisons encore sont décisives. Elles ont été analysées par A. Kubursi qui, après avoir montré l'échec d'Israël en ce qui concerne la politique de substitution aux importations (sa dimension économique ne lui permettant pas de monter des industries viables), observe qu'Israël mène une concurrence sur des marchés ne correspondant pas à son avantage comparatif. Israël en premier lieu, ne peut être compétitif avec les pays industrialisés, dans les biens de capital et dans les produits basés sur le facteur intensif du capital. En second lieu, Israël est incapable de concurrencer les économies caractérisées par un surplus de main-d'œuvre (pays en voie de développement) pour des productions basées sur l'utilisation intensive du facteur travail, en raison du coût élevé de la main-d'œuvre israélienne. Cela est devenu vrai, selon Kubursi, après que l'économie israélienne se fut rapprochée d'une situation de plein-emploi au début des années soixante et eut achevé un taux élevé de formation brute du capital fixe. Avant 1960, Israël jouissait, par contre, d'une main-d'œuvre relativement abondante, due à l'afflux massif d'immigrants²⁸.

Ce point de vue est partagé par certains économistes israéliens. J. Weinblatt, par exemple, estime qu'Israël combine des caractéristiques d'économie développée (revenu par tête, abondance relative de diplômés, rapport capital-travail élevé) et certaines caractéristiques d'économies en voie de développement (abondance relative d'une main-d'œuvre non qualifiée, l'intervention poussée de l'Etat dans l'activité économique). Selon Weinblatt, ce sont les industries employant une forte proportion de diplômés (*graduate-intensive industries*) qui sont les plus compétitives sur le marché mondial ; c'est là où l'économie israélienne a un avantage comparatif par rapport aux autres économies²⁹. Ne pouvant concurrencer les économies industrialisées ni les économies ayant un surplus de main-d'œuvre, Israël s'est orienté, selon Y. Pridan, autre économiste israélien, vers une voie médiane, l'exploitation d'une main-d'œuvre hautement qualifiée dans des industries de pointe³⁰.

C'est pourquoi, au cours des années soixante-dix, un changement a été opéré dans la structure du commerce extérieur ainsi que dans la structure, la dimension, l'orientation et l'organisation de l'industrie israélienne. Alors que dans les années soixante, les exportations industrielles israéliennes consistaient en produits traditionnels, comme le textile, les articles d'habillement, les chaussures, les produits alimentaires, la situation a changé dans les années soixante-dix, où Israël a enregistré un accroissement des exportations des produits dits « sophistiqués » (électronique, produits métallurgiques, machines, équipements de transport, produits chimiques) et, notamment, des produits militaires³¹. C'est pourquoi aussi, Israël accorde un intérêt particulier au marché des Territoires occupés et du Liban, où les produits israéliens jouissent d'une forte compétitivité.

V. Israël, marchand d'armes

Le développement des industries « sophistiquées », dans les années soixante-dix, est étroitement lié à l'essor des industries d'armement. Les commandes militaires nationales ont joué un rôle décisif dans le développement de ces industries. Déjà en 1973, plus de 250 firmes travaillaient en sous-traitance pour l'industrie militaire ; 20 % de l'ensemble de la production de l'industrie électronique étaient alors destinés à des fins militaires, 14 % de la production métallurgique³². Les données statistiques israéliennes montrent en outre que la croissance rapide des exportations de ces deux branches industrielles coïncide avec celle des exportations de l'industrie de l'armement. La valeur des exportations d'équipements électriques et électroniques (en dollars) a été 30 fois plus élevée en 1981 qu'en 1970, celle des produits métallurgiques, 16 fois plus, alors que la valeur des exportations industrielles totales n'a été multipliée que par 8 environ³³. En outre les exportations de matériel électrique et électronique ont plus que doublé entre 1979 et 1981, correspondant à un bond dans les exportations d'armement esti-

mées à 2 milliards de dollars en 1981³⁴, contre 425 millions en 1978³⁵; celles-ci, qui ne s'élevaient qu'à 25 millions de dollars en 1966, sont passées à 60 millions environ au début des années soixante-dix et à 320 millions en 1976³⁶.

Les exportations d'armement permettent à Israël d'acquérir des devises et de combler partiellement le déficit de sa balance commerciale. Elles occupent actuellement la première place dans les exportations totales. A elles seules, elles ont participé, au cours des années 1980-81, à environ 25-30 % du total des exportations, alors qu'elles n'en couvraient que 10 % en 1978.

La croissance des industries d'armement provient de leur forte compétitivité sur le marché mondial. Ces industries sont une des rares où Israël a un avantage comparatif par rapport aux autres pays³⁷. Les coûts peu élevés de la production sont dus au fait de la disponibilité d'une main-d'œuvre hautement qualifiée et relativement bon marché, dans une industrie de niveau technologique avancé. En 1977, les coûts de cette main-d'œuvre étaient 40 % moins élevés que ceux de la main-d'œuvre des industries américaines similaires; les prix du matériel militaire sophistiqué étaient, en conséquence, bien plus bas que ceux pratiqués par d'autres pays³⁸.

Israël est ainsi devenu un gros fabricant et marchand d'armes. Dans les années cinquante et au début des années soixante, il produisait des armes simples et dépendait dans une large mesure des fournitures de l'étranger. Aujourd'hui, Israël produit plus du tiers de ses besoins en matériel militaire. Les industries d'armement employaient directement en 1977 près de 30 000 personnes sans compter un nombre égal de personnes employées dans des firmes sous-traitantes³⁹.

Israël est parvenu au second rang mondial des pays du Tiers-Monde (après le Brésil) pour la production et l'exportation d'armement⁴⁰. Selon l'Institut international de recherches sur la paix de Stockholm, Israël occupe le 11^e rang mondial en matière d'exportation d'armes et d'équipements militaires.

La demande accrue des marchés latino-américain et sud-africain a joué, par ailleurs, un rôle important dans l'essor rapide des exportations israéliennes d'armement. L'Afrique du Sud ne cesse de constituer le plus gros acheteur d'armes d'Israël, suivi par l'Argentine. Israël a armé plusieurs autres dictatures d'Amérique latine: l'ex-régime de Somoza, le Chili, le Salvador, le Guatemala, etc. Il n'hésite pas à armer dans le même temps deux pays en état de guerre, comme ce fut le cas pour l'Argentine et le Chili. Alors que ces deux pays se trouvaient au bord de la guerre à cause d'un conflit territorial, Israël a vendu des avions de combat à l'Argentine pendant qu'il négociait la vente d'avions identiques au Chili⁴¹. Israël a enfin été, en 1980, la source de 83 % des importations d'armes du gouvernement d'El Salvador et fourni au régime de Somoza, au cours de ses dernières années d'existence, près de 98 % de ses importations d'armes⁴².

En armant ainsi les dictatures du Tiers-Monde, Israël participe aux projets impérialistes, plus particulièrement à ceux des Etats-Unis d'Amérique. La collaboration israélo-américaine est, dans le domaine militaire, étroite. Elle procure à la politique américaine une certaine souplesse, lui permettant de s'adapter aux changements de la situation interne et internationale. C'est ainsi que les Etats-Unis ont souvent fait appel à Israël pour la fourniture d'armes à des pays latino-américains et au régime raciste d'Afrique du Sud. Cette situation a surtout caractérisé la période de l'administration Carter qui, sous la pression du Congrès (après la défaite au Vietnam), ne pouvait armer directement ces pays, d'autant que la politique de Carter se couvrait du principe de respect des droits de l'homme. Les fournitures israéliennes d'armes aux dictatures du Tiers-Monde représentent ainsi parfois des armements ou de la technologie américains, exportés des Etats-Unis vers Israël, puis réexportés ⁴³.

VI. Le marché du Liban et des Territoires occupés, débouché « naturel »

Rencontrant des difficultés dans la commercialisation de ses produits sur le marché international, Israël tire profit de ses relations commerciales avec les territoires occupés en 1967 et avec le Liban (depuis juin 1982) : libre entrée des produits israéliens (sans droit de douane) et coûts de transport peu élevés. En outre, le marché de ces deux régions est faiblement compétitif des produits israéliens (produits industriels en général, et certaines denrées agricoles en surplus en Israël).

Israël. Déficit de la balance commerciale et taux de couverture des importations par les exportations (1974-1981)

Année	Déficit commercial (en millions de dollars)		Taux de couverture (en %)	
	non compris les Territoires occupés	y compris les Territoires occupés	non compris les Territoires occupés	y compris les Territoires occupés
1971....	896,5	824,4	50,5	53,7
1973....	1 576,7	1 449,1	46,9	52,2
1975....	2 274,2	2 028,1	44,7	52,1
1977....	1 797,2	1 489,4	62,3	69,7
1979....	3 083,1	2 757,5	58,3	63,9
1981....	2 524,2	2 144,6	67,8	73,6

Source : Israël, Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel*, 1982, pp. 204-205.

Les exportations vers les territoires occupés améliorent la situation de la balance commerciale israélienne largement déficitaire. La part des territoires occupés dans les exportations israéliennes totales s'est élevée à 16,7 % en 1975 ; ils occupent alors le second rang après le Marché commun européen. Si cette part a diminué progressivement depuis 1975 pour atteindre 9,7 % en 1980, elle a cependant augmenté de valeur absolue (de 367,7 millions de dollars à 571,6 millions de dollars)⁴⁴. La diminution relative est essentiellement due au changement intervenu dans la structure du commerce extérieur israélien en faveur des industries de pointe et d'armement. Le marché des territoires occupés permet ainsi d'améliorer la situation de la balance commerciale israélienne, qui se constate dans le taux de couverture des importations par les exportations. Celui-ci a augmenté du fait de l'absorption par ces territoires d'une part des exportations israéliennes, alors que les importations d'Israël de ces mêmes territoires sont relativement insignifiantes.

Quant au marché libanais, il absorbe environ 1 % du total des exportations israéliennes, soit entre 40 et 50 millions de dollars en 1982. Les exportations israéliennes vers le Liban sont passées d'une moyenne de 400 000 dollars par mois durant les cinq premiers mois de 1982, à une moyenne de 15 millions de dollars par mois durant la période janvier-avril 1983⁴⁵. Le marché libanais a permis à Israël d'écouler des produits peu compétitifs sur les autres marchés étrangers, comme les fruits et les légumes frais, les conserves et les matériaux de construction. L'industrie agro-alimentaire a vu ses exportations augmenter de 7 % en 1982, « uniquement grâce au commerce croissant avec le Liban »⁴⁶.

Perçu comme une enclave étrangère, Israël ne survit que par une dépendance accrue vis-à-vis de l'Occident, et voit la solution de sa crise économique dans l'expansionnisme et le militarisme. L'un de ses objectifs est d'imposer une paix qui lui ouvrirait les marchés du Moyen-Orient et lui permettrait de devenir le pôle économique de la région. Sa conception de la paix comme ouverture des frontières économiques apparaît clairement dans ses pourparlers avec le Liban, comme elle apparaissait dans le contenu de l'accord avec l'Egypte.

NOTES

1. Dov Friedlander & Calvin Goldscheider, *The Population of Israel*, Columbia University Press, New York, 1979, p. 221.
2. *Ibid.*, p. 30.
3. Government of Palestine, *A survey of Palestine*, Vol. 1. The Government Printer, Jerusalem, 1945-46, pp. 510-512.
4. En ce qui concerne les différentes thèses sur la relation qui a existé entre les secteurs économiques arabe et juif, voir :
— E. Zureik, "Reflections on Twentieth-Century Palestinian Class Structure", in E. Nakhleh & E. Zureik, *The Sociology of the Palestinians*, Croom Helm, London, 1980.
— Talal Asad, "Anthropological Texts and Ideological Problems", *Economy and society*, August 1975.
— E. Asfour, "The Economic Framework of the Palestine Problem", in W. Polk, D. Stamler & E. Asfour, *Backdrop to Tragedy: the Struggle for Palestine*, Beacon Press, Boston, Mass., 1957.
5. Michael Machaely, "Israel's Dependence on Capital Imports", *The Jerusalem Quarterly*, Spring 1977, p. 43.
6. Thomas R. Stauffer, "U.S. Aid to Israel. The Vital Link", *Middle East Problem Paper*, n° 24, Middle East Institute, 1983, p. 3.
7. Th. Stauffer, *op. cit.*, p. 9.
8. Y. Pridan, « Le commerce extérieur d'Israël 1949-78 », *Connaissance d'Israël*, janv.-déc. 1979, pp. 142-143.
9. Israel, Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel 1981*, pp. 204-205 et pp. 214-217.
10. Ilan Greilsammer, « Israël et la Communauté Européenne », *Connaissance d'Israël*, janv.-déc. 1979, p. 117.
11. Israel, Central Bureau of Statistics, *op. cit.*, pp. 204-205 et pp. 214-217.
12. Ilan Greilsammer, *op. cit.*, p. 121.
13. Th. Stauffer, *op. cit.*, p. 7.
14. Israel, Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel 1980*, p. 31 et pp. 300-301.
15. Zalman F. Shiffer, "Money and Inflation in Israel. The transition of an Economy to High Inflation", *Federal Reserve Bank of St-Louis*, August-September 1982, p. 36.
16. "The Causes of Hyperinflation in Israel", *International Currency Review*, vol. 11, n° 4, 1979, p. 32.
17. Taux calculés à partir de : Israel, Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel, 1980*, p. 241.
18. Israel, Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel, 1982*, p. 190.
19. Ignacio Klich, "Paying the Price of the Longest War", *South*, February 1983, p. 27.
20. Ofira Seliktar, "The Cost of Vigilance in Israel: Liking the Economic and Social Costs of Defense", *Journal of Peace Research*, n° 4, 1980, p. 340.
21. *Ibid.*, p. 350.
22. I. Klich, *op. cit.*, p. 29.
23. Zvi Sholdiner, "The Real Cost of the Settlements", *Haaretz*, 25-7-1980.
24. Th. Stauffer, *op. cit.*, pp. 19-20.
25. Y. Pridan, "Israel's Foreign Trade: Development, Structure, Trends", *Kidma*, n° 4, 1980, p. 13.
26. Israel, Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract Israel 1982*, p. 205.
27. Y. Pridan (1980), *op. cit.*, p. 15.
28. Atif Kubursi, *The Economic Consequences of the Camp David Agreements*, Institute of Palestine Studies, Beirut, 1981, p. 38 et p. 51.
29. J. Weinblatt, *The Determinants of Israel's Export Composition*, The Maurice Falk Institute for Economic Research in Israel, Jerusalem, May 1980, p. 1 et p. 16.
30. Y. Pridan (1979), *op. cit.*, p. 135.
31. *Trade and Investment in Israel. A Businessman's Guide*, Bank Leumi, Le-Israel, B.M., 1978.
32. Aviezzer Golan, « Le boom de l'industrie de la défense », *L'Arche*, 26 mars - 25 avril 1973, pp. 60-61.

33. Israel, Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel 1982*, p. 218.
34. Chiffre estimé par Mordechai Tzipori, vice-ministre israélien de la Défense en 1981, cf. *Maariv*, 4-4-1981.
35. Yedioth Aharonot, 4-1-1979.
36. *Israel, a Country Study*, edited by Richard F. Nyrop, Foreign Area Studies, The American University, Washington D.C., 1979, p. 214.
37. M. Mushkat, "Defense and Structural Transformation of Industry in Israel", *International Problems* (Tel Aviv), Vol. XV, n° 1-2, Spring 1976, p. 93.
38. *Israel, a Country Study*, op. cit., p. 214.
39. *Ibid.*, p. 213.
40. Michel Béhar, « Panorama des industries mondiales d'armement », *Les Cahiers Français*, mai-juin 1981, p. 4.
41. Ronald Slaughter, "Israel Arms Trade. Cozying up to Latin Armies", *NACLA Report on the Americas*, Jan.-Feb. 1982, p. 49.
42. Israel Shahak, « Israël arme les dictatures du Tiers-Monde », *Revue d'études Palestiniennes*, n° 4, été 1982, p. 146.
43. R. Slaughter, op. cit., pp. 49-51.
44. Israel, Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel, 1981*, pp. 204-205 et pp. 214-217.
45. Yola Batal, « Normalisation forcée au Liban », *Revue d'études palestiniennes*, n° 9, automne 1983, p. 53.
46. Dawar, 3-2-82, cité par Yola Batal, op. cit., p. 59.

JUIFS ET ARABES AU QUOTIDIEN

Introduction

Ilan HALEVI

Pour la connaissance d'Israël, de l'Israël concret qui dénonce les mythes auxquels les représentations de l'Occident continuent à s'alimenter, la presse israélienne est d'un très grand intérêt. Nombre d'articles donnent à voir immédiatement, au travers des faits mêmes de la vie quotidienne, les drames, les tensions, les contradictions, les transformations qui travaillent la société israélienne. Ce fut particulièrement vrai pendant l'invasion du Liban. Des articles en ont, à l'époque, au jour le jour, révélé l'absurdité, les mensonges et les horreurs, les doutes aussi qu'elle suscitait et les dénonciations dont elle était l'objet jusqu'au sein des forces armées. Le mouvement de rejet qui s'est alors développé n'a sans doute atteint une certaine ampleur que grâce à eux.

Sont particulièrement précieux parce qu'ils dévoilent des transformations fondamentales de la société israélienne, les articles qui, non pas de façon abstraite mais dans leur immédiateté, permettent de saisir les rapports entre groupements sociaux : rapports entre caste militaire et société, entre fractions de la population juive d'Israël (ashkénazes et séfarades, extrémistes religieux et modérés, etc.), entre Juifs d'Israël et diaspora, entre Juifs israéliens et Arabes, etc.

On propose ici la traduction française d'un certain nombre d'articles ayant trait aux rapports entre Juifs et Arabes ; ils mettent en effet à jour des dimensions de la société israélienne actuelle qui pèseront lourd dans son avenir et dans la négociation qui devra bien un jour s'ouvrir entre les deux communautés. Soulignons deux de ces dimensions.

Le racisme, un racisme parfois admis comme appartenant à la nature des choses, parfois virulent et s'exprimant dans des propositions effa-

rantes, est commun à tous les documents repris. Sans doute ces documents ne permettent-ils pas de dresser un panorama de l'ensemble de l'opinion israélienne ; leur publication dans la presse israélienne indique, au contraire, que d'autres tendances existent. Le racisme, dans sa forme virulente principalement, appartient surtout aux extrémistes religieux. Mais, d'un côté, on ne peut sous-estimer ni l'importance numérique de cette couche ni le fait que ses attitudes sont partagées et propagées par une large fraction de la diaspora américaine dont les journaux professent une idéologie ouvertement raciste, de l'autre, il faut souligner que le racisme n'est pas seulement un fait social diffus mais est institutionnalisé par des partis politiques et par des représentants officiels de l'Etat d'Israël qui, en tant que tel, ne fait rien pour le contre-carrer. Le racisme revêt en Israël deux formes principales à la fois institutionnalisé par des partis politiques et par des représentants officiels : le racisme de type occidental, mettant l'accent sur la différence radicale entre, d'un côté, « civilisés » et, de l'autre, barbares, bougnoules, sous-produits du sous-développement faits pour être exploités. A cette première forme appartient le racisme qui frappe les Juifs « orientaux », aussi méprisés que les « Arabes ». Il se manifeste surtout chez les Juifs originaires des Etats-Unis et d'U.R.S.S. incapables d'arrêter le racisme aux limites de la judéité, ce qui est fondamental aux yeux du sionisme et bien intériorisé par les générations nées en Israël. Les thèmes de la seconde forme de racisme sont proprement judaïques : il refuse aux non-Juifs en général, la qualité d'homme à part entière (voir à ce sujet les témoignages de soldats israéliens publiés, pour des raisons de censure, hors presse durant l'été 1981 par Israël Shahak. à propos des instructions militaires relatives à l'application du couvre-feu et aux perquisitions dans les territoires occupés ; un pseudo-rabbin d'origine américaine y expose une théorie pseudo-théologique divisant le monde en cinq règnes : minéral, végétal, animal, parlant et juif ; entre le règne parlant et le règne juif, existent autant de différences qu'entre le règne végétal et le règne animal). Le racisme proprement juif est le fondement d'un rejet de l'Occident ; l'affirmation de droits de l'homme universels, est incompatible avec la croyance dans la supériorité de l'homme juif. Au passage notons la contradiction entre l'anti-occidentalisme juif et le soutien économique et militaire qu'Israël reçoit de l'Occident, sans lequel l'Etat juif ne pourrait survivre...

La seconde dimension des rapports entre Juifs et Arabes que l'on voudrait souligner est la transformation essentielle qu'a subie, au cours des dernières années, la société israélienne. Alors qu'elle s'était construite sur le principe du « travail juif », que l'Etat d'Israël s'était fondé sur la constitution d'une production entièrement juive, rejetant de façon radicale la main-d'œuvre arabe, on assiste à la pénétration progressive, dans la plupart des entreprises agricoles et industrielles et jusque dans les *kibbutzim*, du « travail arabe ». La transformation s'est produite insidieusement par le fait même des lois du marché dans une société capitaliste. La main-d'œuvre arabe qui a bouleversé les conditions

d'existence même d'Israël est celle des territoires occupés en 1967. Alors que les Palestiniens de Galilée sont citoyens d'Israël depuis 1948, ont des droits sociaux, peuvent être et sont généralement membres de la Histadrout, sont protégés depuis 1966 par la législation syndicale, la main-d'œuvre des territoires occupés depuis 1967, qui est effectivement et potentiellement considérable, n'a aucun droit social. Elle est atomisée et inorganisée. Elle ne relève pas de la législation israélienne du travail, est soumise à la répression coloniale de toute forme d'organisation. D'autant que le travail en Israël est considéré par les organisations palestiniennes comme une forme de collaboration avec l'occupant et fortement réprouvé. Le prolétariat arabe palestinien en Israël est ainsi l'un des plus abandonnés du monde. Si les lieux de concentration de ce prolétariat et les moyens de transport ont été utilisés comme base pour des actes de guérilla urbaine, il n'existe ni organisation du travail ni lutte ouvrière proprement dite. La main-d'œuvre des territoires occupés est donc particulièrement vulnérable et soumise à une exploitation sauvage qui atteint les enfants eux-mêmes.

L'introduction d'une main-d'œuvre surexploitable et surexploitée dans l'économie israélienne et les bouleversements que cette introduction y a engendrés est directement liée à l'occupation de la rive occidentale du Jourdain et à la destruction coloniale de l'économie de cette région. Les Israéliens qui bénéficient directement ou indirectement de la surexploitation du travail arabe sont tout à fait conscients de cette relation et défendent la poursuite de l'occupation à partir de leurs intérêts économiques. Bien davantage, Israël se trouve aujourd'hui en présence d'une situation inattendue : la contradiction entre le principe du « travail juif » et la réalité du « travail arabe », dont nul ne voit comment elle pourrait être réduite parce que le travail arabe est devenu une nécessité indispensable à la société israélienne. Il faut, à ce point, s'interroger sur la signification de la campagne de presse des dernières années à propos de la surexploitation du travail arabe palestinien.

Les articles reproduits sont révélateurs de la pratique habituelle de la presse israélienne. Les faits sont énoncés dans leur brutalité, sans aucune dissimulation, mais sans que soit explicitement porté sur eux un jugement moral. Cette habitude est liée à l'existence dans un petit pays d'une presse nombreuse (six ou sept grands quotidiens) ; la compétition entre journaux à la fois est grande et prend moins la forme de débats abstraits que de débats à l'aide de faits ; la compétition a pour principal terrain l'information.

Les articles et la critique qu'ils impliquent de la société israélienne s'articulent sur des choix fondamentaux relatifs à la nature de l'Etat d'Israël et à son avenir. Il convient ici d'indiquer brièvement les transformations récentes subies par la société israélienne.

L'emploi de travailleurs arabes est, aujourd'hui, un fait généralisé, dans le bâtiment et les travaux publics où il est pratiquement exclusif, dans les services publics, dans l'industrie (à l'exception de l'industrie militaire) mais aussi dans les exploitations agricoles *kibbutzim* et *moshavim*.

vim. C'est peut-être dans ce domaine que la transformation est la plus étrange et la plus remarquable ; alors que *kibbutzim* et *moshavim* étaient les produits et les dépositaires de l'idéologie sioniste de l'exploitation coopérative de la terre par le travail juif, l'intérêt économique du travail arabe a fait voler en éclat la fidélité au discours. Au travers d'eux, la gauche sioniste s'est transformée en entreprise corporative d'exploitation du travail arabe. La coopération est devenue une fiction : les Arabes prolétariés ne sont pas membres des organisations qui les emploient. Transformer *kibbutzim* et *moshavim* en entreprises capitalistes ferait coïncider les règles juridiques et la pratique, mais a peu de chance de se réaliser parce qu'il y faudrait une décision législative tout à fait improbable tant elle heurterait les représentations sionistes fondamentales. Revenir au modèle initial, en renouvelant la population des coopératives par des travailleurs juifs acceptant d'exploiter eux-mêmes la terre, apparaît de même irréaliste et irréalisable parce que la valorisation morale du travail de la terre a, depuis longtemps, disparu, parce que l'idéologie dominante et la politique officielle sont tournées vers la colonisation des territoires occupés en 1967 au travers d'implantations résidentielles, alors que *kibbutzim* et *moshavim* sont situés dans les frontières de 1948, enfin parce que de toutes façons le travail de la terre est soumis à l'offre d'une main-d'œuvre arabe à bon marché et que les unités de production coopératives disposent de beaucoup plus de terres qu'elles ne peuvent en cultiver à l'aide de leur propre main-d'œuvre.

Par ailleurs, le développement du travail arabe comme facteur quantitativement et qualitativement décisif dans l'économie israélienne a entraîné le déclin de la classe ouvrière juive en tant que force politique hégémonique dans la société israélienne et la formation de couches nouvelles liées à la colonisation. L'une de ces couches, dont le rôle a été crucial, est celle des entrepreneurs du bâtiment et des travaux publics (dans l'ensemble, les plus gros employeurs de main-d'œuvre), qui s'est formée dans la surexploitation du travail arabe. Cette couche de capitalistes petits et moyens, qui est un fait tout à fait nouveau dans le paysage de la bourgeoisie israélienne, est constituée d'anciens travailleurs du bâtiment qui, juifs orientaux, ont eu accès, après 1967, à la main-d'œuvre arabe du fait qu'ils parlaient arabe et ne nourrissaient pas à l'égard des travailleurs arabes les peurs qui hantent les juifs d'origine askhénaze. L'ascension progressive de ce type d'entrepreneurs a été encouragée après 1967 par le ministère de la Défense, le gouvernement militaire et l'armée qui leur ont accordé de nombreux et généreux contrats, notamment pour la construction de la ligne de défense Bar Lev (si bien que lorsque cette ligne se fut effondrée en 1973, la raillerie populaire disait que seules les villas des entrepreneurs avaient résisté). L'entreprise privée a ainsi trouvé, grâce aux territoires occupés, une faille dans le monopole de l'économie d'Etat : un espace que les sociétés d'Etat ne contrôlaient pas, et une main-d'œuvre surexploitable parce qu'extérieure au champ couvert par la Histadrout. Tous ceux qui aspirent à tenté de s'engouffrer dans cette faille et de l'élargir aux dépens

du secteur étatique. Les nouveaux entrepreneurs, s'ils ont été engendrés par l'occupation des territoires palestiniens à partir de 1967, s'ils construisent grâce au travail palestinien des colonies en territoires occupés, ne colonisent pas la terre : ils construisent des cités résidentielles destinées à quadriller les territoires occupés.

La politique de colonisation a été encouragée et poursuivie par la plupart des partis (Travaillistes et Likoud notamment) et institutions israéliens. Elle a entraîné la formation d'une catégorie nombreuse de petits colons citadins, d'origine habituellement modeste, travaillant dans les grandes villes, pour qui les nouvelles conditions d'habitat (assurées par le travail arabe, sur une terre arabe) représentent une promotion sociale : ils aspirent à la ségrégation résidentielle, à l'apartheid (voir en particulier sur ce thème, Moshe Lichtman, *Un Arabe tenu à l'écart* est un bon Arabe, *Monitin*, mars 1983).

L'arrivée au pouvoir de Begin en 1977, soit dix ans après l'occupation de la rive occidentale du Jourdain, est liée à ces transformations de la société israélienne, induites par la situation coloniale. La campagne électorale du printemps 77 n'a, à aucun moment, porté sur les droits nationaux et sociaux des Palestiniens, au contraire, les propagandes du Likoud et des Travaillistes ont surenchéri dans le nationalisme et l'annexionisme. Le « petit Israël » n'était au programme d'aucun parti. Le débat a d'abord porté sur l'opposition économie privée / économie étatique. Les forces sociales attachées à l'étatisme : la bureaucratie ouvrière et la classe ouvrière organisée ont été vaincues par les nouvelles forces liées au rapport colonial avec les territoires occupés. Le Likoud, après sa victoire, n'a évidemment pas démantelé le secteur étatique, il a timidement favorisé la privatisation, la dénationalisation des secteurs économiques les plus rentables. Il n'a pas non plus, comme il l'avait promis, soumis les *kibbutzim* et *moshavim* à l'impôt sur les revenus individuels, ce qui aurait provoqué leur disparition, tant leur niveau de vie est lié au privilège fiscal dont ils jouissent. Il s'est borné à accroître la marge de manœuvre des entrepreneurs privés sans démanteler les grands complexes étatiques et para-étatiques.

Tel est l'arrière-plan des discussions sur le travail arabe palestinien et sa surexploitation. La dénonciation n'est pas que morale, elle provient de l'opposition aux forces qui reposent sur la surexploitation. L'inquiétude quant à la vulnérabilité qu'engendre le travail arabe généralisé est véritable ; c'est le thème central de la campagne de presse qui commence en 1978-79 et a donné lieu à plusieurs centaines d'articles : le « travail arabe » n'est-il pas en voie de renverser le processus qui a conduit du « travail juif » à la constitution de l'Etat d'Israël ? Cette situation nouvelle, en contradiction flagrante avec l'idéologie sioniste, indispensable, inquiète l'opinion israélienne, ravive ses peurs, réactive le racisme. Un haut responsable du ministère du Travail déclara ainsi, au cours de la campagne de presse, que la ville de Jérusalem, sans travail arabe, deviendrait ville morte. Déjà Ytzhak Ben Aharon, secrétaire général de la Histadrout de 1967 à 1970, sioniste socialiste dogmatique, avait déclaré

qu'il fallait évacuer les territoires occupés même sans traité de paix, parce que l'occupation représentait une bombe à retardement dans la société hébraïque du travail, fondée sur la classe ouvrière juive. De même, mais pour des raisons morales, Yeshayahu Leibowitz, professeur de judaïsme à l'université hébraïque, s'est prononcé pour l'évacuation parce que la domination d'un autre peuple transformerait Israël en une société de contre-maîtres, de policiers et de détectives, ajoutant à l'époque de l'occupation du Liban : « Si nous dominons un autre peuple, il est impossible d'éviter le développement de méthodes nazies » (*Haolem Haze*, 22 sept. 1982).

La dénonciation du travail arabe est aussi liée au débat sur la politique israélienne au Proche-Orient. En fait, elle a été engagée au moment des discussions sur l'évacuation des colonies du Sinaï en application des accords de Camp David. Les journaux favorables à ces accords et à la paix séparée avec l'Egypte ont alors ouvert le dossier du comportement inhumain, esclavagiste et raciste des colonies qu'il s'agissait d'évacuer. L'arrière-pensée politique était bien entendu de discréditer les colons qui prétendaient entraver la paix israélo-égyptienne. En gros, on peut dire que la dénonciation du travail arabe palestinien et de sa surexploitation émane des milieux politiques et de la presse favorables en même temps à des concessions territoriales et à un retour d'Israël dans des frontières lui permettant de reconstituer un Etat fondé sur l'homogénéité ethnique juive et sur le travail juif.

Les articles reproduits ici ont été sélectionnés dans la revue de la presse israélienne diffusée par Israël Shahak. Ils ont été traduits en français par Nicole Beaurain et Norbert Sultan.

La case de l'oncle Ahmad

Ben ZION TZITRIN

Haolam Hazeh, 22 décembre 1982

De loin ça ressemble à un agréable feu de joie : le feu, la viande en train de cuire, des jeunes gens assis autour du feu pour se réchauffer. Et tout autour, des arbres fruitiers chargés d'oranges.

« Ne filmez pas l'intérieur, c'est plein de punaises », nous crie du dehors le vieux gardien Bezalel qui a la responsabilité de la plantation Mandarin située dans la région de la côte. « Pourquoi avez-vous besoin de ça ? »

A l'intérieur du baraquement en tôle, sont assis des ouvriers arabes des Territoires occupés qui en ont assez de la chaleur du feu à l'extérieur. Dans la journée, ils travaillent dans la plantation. Le soir, après une dure journée de travail, ils viennent dormir ici. Ils ont deux grands baraquements en tôle. Ils posent des matelas sur le sable, en guise de duvets, ils utilisent des cartons. Ils n'ont pas de fenêtres, pas de w.-c., pas de douches, pas d'eau chaude et bien entendu rien pour faire la cuisine. Ils préparent leurs pauvres repas dehors sur le feu. Ceux qui ne trouvent pas de place dans les baraquements dorment dehors, sous les arbres chargés de fruits, et se couvrent avec des bâches de nylon.

Il y a trois semaines, le journal d'information hebdomadaire de la télévision israélienne exposait une de ces affaires choquantes que le public israélien a tendance à ignorer : les conditions de vie des ouvriers arabes des Territoires occupés, qui travaillent en Israël. Dans ce reportage, on montrait les camps de travail aux *moshavim* de Mismeret et de Beit Herut, dans la région côtière, à moins d'une demi-heure en voiture de Tel Aviv. Tout en décrivant les conditions de vie de ces travailleurs, le reportage mentionnait que d'autres travailleurs n'avaient pas autant de chance et qu'ils n'avaient pas même un plancher d'autobus pour dormir¹.

En effet, non loin du camp de l'autobus, beaucoup d'autres ouvriers arabes vivent dans des conditions bien pires. Ils sont employés par les compagnies Mandarin ou Yachin². Une équipe d'Haolam Hazeq est arrivée là dans les premières heures de l'après-midi. Les travailleurs sont dans la plantation, on ne peut pas les voir de la route principale ni des allées qui traversent la plantation.

De loin nous voyons des gens près d'une maison de pierre. Cette maison en ruines sert de logement à quinze ouvriers. A ce moment-là nous n'en avons vu que cinq. Ils n'ont ni eau, ni électricité, ni w.-c., ni douches. Dehors, ils ont une conduite d'eau froide.

Muhamad, d'Hebron, est le seul parmi eux qui parle un peu hébreu. « Je viens d'Hebron. Les autres aussi. Je travaille à la plantation depuis quinze ans. Maintenant, je gagne 500 shekels par jour³ et je rentre chez moi une fois toutes les deux semaines seulement. Nous n'avons pas de w.-c. ici, c'est impossible. » Les autres hochent la tête en acquiesçant. Le jeune Abed qui porte un manteau tout déchiré, emmène le photographe à l'intérieur, pour lui montrer comment ils dorment. Il est absolument terrifié à l'idée que les photos pourraient tomber entre les mains de la police.

Muhamad : « Nous n'avons, je crois, pas le droit de dormir ici. Mais rentrer à la maison tous les jours, c'est impossible. » S'ils devaient rentrer tous les jours, ils n'auraient pas le temps de dormir.

Les ouvriers nous montrent le chemin pour aller voir où dorment leurs amis. C'est un chemin plein de boue et de crevasses. En route, le gardien juif, Bezalel tente d'arrêter notre voiture. Comme il n'y parvient pas, il nous suit, essayant de nous persuader qu'il n'y a rien à filmer dans la plantation.

Le spectacle que nous découvrons au bout du chemin est effrayant.

Nazim : « Il fait froid la nuit et nous ne pouvons dormir. Nous n'avons pas d'eau chaude. Pas de nourriture. Je gagne 300 shekels par jour. »

Bezalel : « Pourquoi venez-vous le soir ? Venez pendant la journée. Parlez aux directeurs. Je ne peux pas vous autoriser à rester avec eux. »

Ahmad : « Etes-vous de la police ? Nous n'avons pas d'endroit pour dormir la nuit. »

Bezalel : « Nous leur avons arrangé un endroit pour dormir. La compagnie a construit un immeuble de pierre pour eux de l'autre côté. Ils viennent et demandent à travailler ici. »

Ces travailleurs ont de la chance : ceux qui ne trouvent pas de place dans les baraquements sans eau chaude, ni chauffage, ni w.-c., dorment sous un arbre. Le soir, quand ils ont fini de manger, dans l'obscurité la plus complète, ils tombent et s'endorment dans leurs vêtements de travail ; ceux qui n'ont pas de place à l'intérieur s'abritent sous des bâches en plastique. Il n'y a pas de couvertures.

Ahmad : « Quand il pleut, nous ne pouvons ni dormir, ni manger. Nous ne pouvons rien faire. Nous ne pouvons même pas travailler. »

C'est un spectacle déprimant que de voir ces ouvriers. Ils portent des vêtements sales, pleins de boue. Ils n'ont pas d'eau chaude pour se laver proprement. Ni les baraquements, ni l'immeuble en pierre n'ont de meubles, excepté des lits de fer et des duvets déchirés. Il n'y a pas même un endroit pour ranger ses affaires personnelles, vêtements ou nourriture. Chaque ouvrier n'a auprès de lui qu'un petit panier contenant tout ce qui lui appartient.

Les travailleurs des Territoires occupés mangent une nourriture très pauvre. Ils l'achètent eux-mêmes et, du fait qu'ils n'ont pas de cuisine ou de pièce pour l'emmagasiner, ils doivent la cuire dans des bidons vides sur le feu dehors. Ils n'ont ni assiettes ni couteaux.

La journée de travail ici commence à l'aube ; elle se termine dans l'après-midi. Celui qui les embauche est aussi un Arabe. Depuis qu'ils n'ont plus le droit de rester en Israël, les ouvriers ont peur de quitter la place. Aussi restent-ils au même endroit jusqu'au lendemain...

Dans l'Israël de 1982, ceux qui travaillent la terre vivent dans des conditions de semi-esclavage. Les salaires sont de 5 000 à 12 000 shekels par mois. Ils sont payés en espèces. Les ouvriers ne savent pas si leur employeur paie pour eux l'assurance nationale et les taxes.

Asad : « Si je suis malade, je dois rentrer à la maison. Pas d'argent. Vous n'avez pas le droit d'être malade. Pas de travail si vous êtes malade. »

Bezalel nous presse : « Ça suffit. Revenez de jour. Demandez un permis. Parlez aux directeurs. Ils vous organiseront une visite. Mais vous ne pouvez pas venir la nuit, juste pour prendre des photos, sans autorisation », dit-il en essayant d'interrompre l'entretien.

Il est presque six heures de l'après-midi. L'obscurité vient. Un poulet cuit dans un bidon d'huile rempli d'eau. Presque tous les ouvriers ont des oranges dans les mains. Ils essaient de se réchauffer près du feu.

Ils disent que les oranges sont le seul fruit ou légume qu'ils mangent au travail.

Non loin d'eux, un autre groupe de travailleurs est assis à l'intérieur des vieux bus. Ceux qui travaillent pour le *moshav* Mismeret ont de la chance de vivre dans des conditions aussi luxueuses. Les sièges ont été enlevés des autobus et ils ont l'électricité. A l'intérieur des bus, ils ont des douches, des w.-c. et des petits réchauds.

Huit vieux bus sont installés à l'extérieur du *moshav* pour les travailleurs arabes... Mais ils n'ont pas d'eau chaude et cuisent leurs repas sur le feu dehors. Les membres du *moshav* n'empêchent pas les journalistes de visiter le camp. « Peut-être qu'ils seraient mieux à Tirah (un village arabe) parce que là ils pourraient voir des filles et qu'ici ils ne peuvent pas. Mais ils n'ont pas à se plaindre. Avant, dans les cours, à l'intérieur du *moshav*, ils connaissaient des conditions de vie bien pires ; c'est pourquoi nous avons décidé de leur organiser un logement. » Celui qui parle, Moshe Vangal, est un membre du *moshav* qui a un ouvrier arabe. « Il gagne 340 shekels par jour. Il travaille huit heures. »

L'après-midi, auprès des autobus, vous pouvez voir des petits enfants. Ils viennent de la Bande de Gaza et disent gagner 200-300 shekels par jour.

Les garçons sont habillés de vêtements sales, rapiécés. Les autobus où ils vivent sont immondes, d'une crasse repoussante. Les couvertures sont sales et les duvets déchirés. Le sol est boueux comme tout ce qu'il y a dans le bus. Dans l'un d'eux nous voyons un poulet destiné à être mangé le soir même. Ils ne savent pas s'ils ont un permis de travail ou s'ils ont droit aux avantages sociaux. Menashem Koren, un membre du *moshav* qui est chargé de s'occuper des journalistes pour tout ce qui concerne les autobus, arrive. « A la suite d'une décision prise par le *moshav*, je ne peux pas discuter avec vous. Nous avons décidé de ne plus rien avoir à faire avec la presse. » Un sujet d'une brûlante actualité au *moshav*, c'est l'exclusion des *moshavim* Mishmeret et Beit Herut par le mouvement Moshavim tant que les ouvriers arabes n'auront pas été évacués de leurs logements de fortune — indignes d'être humains — pour retourner dans les champs, comme cela se passe dans les autres *moshavim*. Selon des estimations sérieuses, des milliers de travailleurs arabes vivent dans le centre de la Vallée côtière. Ils dorment dans des logements de fortune ou à l'air libre, exposés au froid et à la pluie, manquant des conditions de vie les plus élémentaires.

Ils vivent de cette manière là aussi dans d'autres exploitations agricoles juives. Et ne parlons pas des conditions de vie des Arabes dans les grandes villes. Le nombre de travailleurs arabes vivant dans des conditions aussi inhumaines est estimé à dix mille, certains n'ayant pas plus de dix ans. Il s'agit d'une armée de travailleurs qui n'ont ni permis de travail, ni autorisation de rester en Israël, qui n'ont pas de papiers d'identité. Ils n'ont ni logement convenable, ni avantages sociaux, ni les droits dont jouissent les travailleurs israéliens. Leurs conditions de travail et de logement ne leur permettent pas de mener

une vie semblable à celle des citoyens israéliens. Ils sont constamment exposés aux arrestations, aux mauvais traitements, à des attaques physiques car le public juif a cessé de les regarder comme des êtres humains, ou des individus. Toute une société vit ainsi dans l'ombre, au milieu du vacarme de la société juive indifférente.

Le mouvement Moshavim s'inquiète du travail arabe

AHARON DOLAV

Ma'ariv, 10 décembre 1982

« Apartheid à Sharon »⁴, clamait le mouvement Moshavim la semaine dernière. « Des camps de travail pour les ouvriers des Territoires occupés dans les *moshavim*. » L'Establishment du Moshavim en Israël s'est lancé cette semaine dans l'une de ses diatribes bourrées de conscience, mais, en bonne logique, il semble qu'après avoir une fois de plus rendu un hommage périodique à l'idée de la ferme familiale juive qui vit de son propre travail, et déploré sa condamnation dramatique, la tempête va se calmer et les activistes du Moshavim remballeront leurs vieux principes sociaux d'il y a soixante ans.

Des centaines de *moshavim* en Israël considèrent que ces réglementations anachroniques ne pourront pas subsister très longtemps ; on continuera à employer de la main-d'œuvre salariée pour empêcher la disparition du *moshav*. Les *moshavim* continueront à pousser de grands cris contre le Mouvement, à le traiter de bande d'hypocrites et les choses continueront comme maintenant. En réponse à ces questions et à d'autres, le député Mordechai Osilevsky, secrétaire du mouvement Moshavim, a déclaré : « Je suis moi aussi gêné par le fait que nous employons de la main-d'œuvre salariée et que nous dépendons du travail des autres, mais ce qui me gêne encore plus, c'est que nous sommes en train d'installer, de nos propres mains, à l'intérieur de la Ligne Verte, des points d'appui solides pour les Arabes. Ce n'est pas pour cela que le sang juif a coulé dans la région de Tel Mond » (où se trouvent les deux *moshavim* en cause).

— Est-ce que vous n'êtes pas en train d'exagérer ? Il ne s'agit que de journaliers dont les conditions de sommeil ont été améliorées pour des raisons humanitaires !

— Non, ce n'est pas une exagération. Les colons juifs de « Fence and Turm » sont aussi partis d'une seule pièce⁵. C'est le commencement de la colonisation arabe. Si nous ne l'arrêtons pas maintenant, rien ne pourra l'arrêter.

— Est-ce mieux d'avoir des travailleurs arabes qui dorment dans des entrepôts, des baraquements ou dans des conditions inhumaines dans les villages arabes voisins ?

— Non mais des camps de travail comme celui de Tel Mond constituent un pas de plus dans une direction dangereuse. Partout dans le monde, et ici comme ailleurs, il y a une règle c'est que celui qui cultive la terre tôt ou tard finit par s'en emparer.

— Mais ce sont les membres du *moshav* qui ont besoin de journaliers : vaudrait-il mieux fermer des unités entières ?

— Dans le long parcours qui nous reste à faire, il nous faudra trouver une solution à ce problème de la dépendance du *moshav* par rapport à la main-d'œuvre salariée. En attendant, il nous faut mettre un terme au processus d'installation des Arabes en Israël. Je demande qu'on transporte ces ouvriers tous les jours de leur domicile à leur lieu de travail et retour, quel qu'en soit le prix. Construire cet Etat a coûté beaucoup plus cher.

— Deux cents kilomètres dans chaque sens ?

— Qu'est-ce que deux cents kilomètres à côté de la perte de ce qui justifie notre lutte pour le pays ? »

L'un des pionniers du Moshavim, membre de la troisième Aliya⁶, Avraham Ben Haim, soixante-dix-huit ans, se rend encore au travail quotidiennement à la plantation et fait sa journée complète aux côtés de ses trois ouvriers arabes. Ben Haim exprime ses inquiétudes : « Le mouvement du Moshavim a décrété que je n'étais plus digne de lui appartenir. Je suis scandalisé. C'est une injustice. Qu'ils me montrent donc un seul *moshav* où l'on n'utilise pas de main-d'œuvre salariée ! Cela n'existe pas. Ensemble, avec nos ouvriers, nous travaillons très durement et le Mouvement sait bien que sans main-d'œuvre salariée, les fruits resteraient sur les arbres et qu'il nous faudrait fermer nos exploitations. C'est ce qu'ils veulent ? »

Yunes Ibrahim Abu Samara et Muhamad Swilen Ali Drabi calculent leurs salaires à Beit Herut selon deux tarifs. Pendant les soixante-dix jours de la cueillette des fruits ils travaillent sur contrat et les sept autres mois ils font un travail agricole ordinaire. Pendant la saison de la cueillette des fruits, ils doivent remplir chacun six caisses de fruits par jour en moyenne⁷ ; ils touchent 150 shekels par caisse et donc 900 shekels par jour. « En espèces », précise Yunes.

La différence entre le salaire « net » et le salaire « brut » est payée par les employeurs qui transfèrent les charges sociales, l'assurance médicale, les avantages sociaux légaux, etc., directement aux autorités du fisc. Muhamad double ses gains journaliers (900 shekels) pendant ses soixante-dix jours de travail sur contrat et gagne 66 000 shekels par an. Les sept autres mois, il touche 350 shekels par jour net et ainsi ne gagne que la moitié de ce qu'il touche pendant la saison de la cueillette. Dans les plantations de fruits de la Bande de Gaza, vous ne pouvez gagner plus de 300 shekels par jour pendant la saison de la cueillette. Yunes dit : « S'il n'y avait pas de travail ici, en Israël,

ils devraient tous retourner dans la Bande de Gaza et gagner beaucoup moins. Nous avons entendu dire qu'ils ne veulent plus de nous pour travailler au *moshav*. Mais ce n'est pas notre problème. Nous voulons continuer à travailler ici.» Muhamad : « Bien sûr que nous voulons continuer. Nous sommes contents d'être ici, vraiment⁸. »

Les fermiers du *moshav* n'eurent d'autre alternative que de transporter les ouvriers tous les jours sur deux cents kilomètres avant l'aube, depuis leur domicile dans la Bande de Gaza jusqu'au *moshav* Sharon et de les ramener chez eux après le travail. Ils l'ont fait pendant un mois puis ont cessé. Cela revenait trop cher et les ouvriers étaient trop fatigués — leur journée de travail commence à trois heures du matin et se termine à huit heures du soir. Les patrons avaient moins d'heures de travail et les ouvriers gagnaient moins d'argent.

Ainsi des deux côtés, employeurs et travailleurs ont convenu que la journée de travail était chère et épuisante, qu'il n'y avait là de logique ni économique ni humaine. Mais Mordechai Oslovsky, du mouvement Moshavim, n'en convient pas : il préfère que les ouvriers travaillent le jour et qu'on les ramène pour la nuit à la Bande de Gaza. Et il a été scandalisé d'entendre parler des conditions de vie des travailleurs employés à Mishmeret et Beit Herut. Son attitude a choqué à la fois les membres du *moshav* et leurs ouvriers car ce qu'il dit n'a qu'une signification : au diable l'épuisement des travailleurs, au diable les coûts élevés du *moshav*, et même, au diable le principe du travail personnel dans les *moshav* puisque ce qu'il dit signifie que le mouvement Moshavim est prêt à accepter de la main-d'œuvre arabe salariée à condition qu'elle ne soit là que pendant le jour et disparaisse la nuit.

Le mouvement Moshavim ne nie pas qu'il a pris l'initiative du reportage de la télévision sur les camps de travail à Mismeret et Beit Herut dans le cadre de leur offensive contre les *moshavim*. Le Mouvement a également pris l'initiative de demander l'application de la loi mise en sommeil interdisant aux Arabes des Territoires occupés de passer la nuit à l'intérieur des frontières de la Ligne Verte. Ainsi, il y a deux semaines, le secrétariat de Beit Herut a reçu un avertissement de la part du ministère de l'Agriculture :

« Avertissement concernant le paragraphe 6a. de la loi sur les exploitations agricoles de 1967. Ayant appris que vous faites un usage contraire à la loi de 1967 sur les établissements agricoles, des terres agricoles appartenant à l'Etat qui vous ont été concédées, en permettant à des étrangers de dormir sur ces terres, nous vous enjoignons, conformément à la loi, de mettre fin immédiatement à toute utilisation illégale de la terre. Si vous ne nous avisez pas vous-mêmes que vous avez mis fin à cette infraction, nous vous avertissons que le ministère de l'Agriculture sera en droit de vous demander de renoncer à vos prérogatives sur ces terres et à vos quotas d'eau. »

Le *moshav* Beit Herut n'a pas informé les autorités israéliennes de la cessation de cette infraction, car, en le faisant, il aurait dû fermer le *moshav*. « Que les *moshavim* dépendent totalement du travail salarié arabe est une réalité », disent les fermiers de Beit Herut. Des centaines de *moshavim* dans tout le pays confirment cette situation : ils emploient tous de la main-d'œuvre arabe et très peu de citoyens israéliens.

Pour avoir pris des dispositions permettant aux travailleurs de dormir sur des terres agricoles appartenant à l'Etat, Beit Herut est accusé d'avoir commis trois infractions : la première concerne les règles de sécurité qui limitent la durée de séjour quotidienne des Arabes des Territoires occupés en Israël (ils ne doivent pas s'y trouver entre une heure et quatre heures du matin), la seconde concerne la transformation d'un territoire agricole en zone d'habitation, la troisième infraction a trait à la violation du principe du travail personnel chez les *moshavim* et c'est elle qui a provoqué l'action du Mouvement pour remettre en vigueur les deux autres lois mises en sommeil.

Les camps de travail pour les Arabes sont une façon de faire féodale Conversation avec Amos Hadar, secrétaire général du mouvement Moshavim

D. GOLAN

Ma'ariv, 17 décembre 1982

Expression sérieuse, mains de travailleur, bon hébreu : Amos Hadar, secrétaire général du mouvement des Moshavim, cinquante-neuf ans, a exercé des fonctions diverses, publiques et de parti, mais il n'a jamais réellement été coupé de ses racines à Nahalal.

C'est un homme qui aime la terre, qui souffre des difficultés que rencontre le *moshav* et qui est profondément peiné de voir le *moshav* s'éloigner des grands idéaux et des valeurs du passé.

Il parle comme un fermier. On voit qu'il ne se paie pas de mots et qu'il pense réellement ce qu'il dit. Néanmoins, il doit admettre qu'il n'y a pas de solution bien claire pour résoudre la situation complexe des *moshavim* en Israël aujourd'hui. Depuis peu le Mouvement est en pleine tempête : deux vieux *moshavim*, l'orgueil de tous, Herut et Mishmeret dans la région de Tel Mond, ont mis en pratique une « solution nouvelle » au problème des travailleurs arabes de Territoires occupés — ils ont installé des camps de travail pour eux près des *moshavim*.

« Pourquoi tant de tapage à ce sujet ? » ai-je demandé à Amos Hadar. « Qu'est-ce qui ne va pas ? Pourquoi condamner et mettre hors la loi ces vieux *moshavim* ? » Hadar répond : « En premier lieu, je voudrais m'expliquer à propos des publicités parues dans la presse. J'ai vraiment honte. J'ai été personnellement choqué. Nous avons donné un communiqué à la presse pour exprimer notre position sur la question des camps de travail à Mishmeret et Herut. La presse pouvait le publier ou pas : c'est à elle de décider. Mais des annonces publicitaires ! Je n'achète pas d'espace dans les journaux pour exprimer mon point de vue. J'ai été très choqué. Et en ce qui concerne le problème lui-même : les *moshavim* de la région de Tel Mond sont ce qu'il y a de mieux dans le Mouvement — du point de vue social et de l'organisation — et ceci inclut Mishmeret et Herut. Dans la presse, je lis toutes sortes de railleries à leur propos. Croyez-moi, ils méritent le respect et non la raillerie.

Dans la situation présente, nous sommes tous bien d'accord là-dessus, ils doivent utiliser des travailleurs arabes. Les fermes produisant des fruits et légumes ne ressemblent pas à des fermes d'élevage, elles doivent employer de la main-d'œuvre salariée. Malheureusement, le travail salarié agricole aujourd'hui n'est fait que par les Arabes et non par les Juifs, qui ne veulent pas de ce type de travail. Mais la solution ne peut pas être l'installation de camps de travail et de logements permanents auprès ou dans les *moshavim*. Il ne faudra pas longtemps pour que ces travailleurs des territoires occupés fassent venir leurs familles et les installent dans ces camps. Ce seraient des établissements arabes sur le territoire du Fonds national juif. Nous ne pouvons pas approuver cela ! »

Amos Hadar est connu pour l'appui qu'il apporte à la colonisation juive des Territoires occupés. Il aimerait voir des milliers de colons juifs dans la vallée du Jourdain, le Golan, et Gush Etzion. Partant du principe de l'égalité des droits et de la justice la plus élémentaire, on pourrait admettre que si les Juifs ont le droit de s'installer dans les Territoires occupés, les Arabes devraient avoir le droit de vivre à l'intérieur des frontières de la Ligne Verte.

« Précisément non, dit Hadar. Si nous voulons mettre en péril le statut de l'Etat d'Israël, alors nous n'avons qu'à permettre aux Arabes de s'installer auprès de nos établissements. Je suis sûr que si les Arabes cultivent le pays, dans l'avenir, ils le posséderont. Nous ne pouvons pas laisser de côté l'aspect moral : ces terres, et d'autres, ont été prises par la force à des propriétaires arabes qui sont maintenant déclarés comme Arabes qui ont fui ou ont disparu. Nous pouvons rencontrer cette situation où ces mêmes Arabes qui ont fui ou disparu, reviendraient travailler sur ces terres. Nous ne pouvons pas permettre aux propriétaires véritables de la terre de travailler ici comme journaliers pour l'employeur juif, de vivre ici, et plus tard même d'amener leurs familles sur leurs propres terres. C'est trop dangereux. Je vous donnerai un exemple pris dans une autre région : nous rencontrons ce problème d'abandon de la terre aux Arabes dans d'autres régions. Le Juif cesse

de travailler et gagne sa vie en dehors du *moshav*. Il prête la terre nationale et les quotas d'eau à un Arabe⁹ qui était le propriétaire antérieur de la terre et l'a perdue pendant la guerre¹⁰. Si nous ne cultivons pas la terre nous-mêmes comme dans le passé, qu'est-ce qui nous donne le droit de la posséder ? Si le propriétaire antérieur cultive la terre et que nous ne le faisons pas, nous perdons notre droit sur la terre. »

Amos Hadar a l'air digne de foi. Il est réellement soucieux. Tout cela le choque. L'interviewer ne veut pas lui chercher querelle mais ce n'est pas facile de vivre avec des contradictions. Cependant je lui demande : « Amos Hadar, est-ce que vous entendez bien ce que vous êtes en train de dire ? Le travail arabe, oui. Non par choix mais par nécessité. Et seulement à la condition que les ouvriers arabes vivent dans des conditions inhumaines, humiliés, et non dans des conditions relativement humaines ? »

« C'est vrai, admet Hadar, c'est vrai ! Nous nous trouvons en face d'un problème difficile. Quant à dire que l'alternative consisterait à avoir des ouvriers arabes vivant dans des conditions inhumaines, je dis : non, cela nous ne pouvons pas l'admettre. Le gouvernement, l'Histadrut et le Moshavim doivent faire cesser cela à tout prix. Les solutions ne sont pas faciles. Nous devons faire face à cette situation difficile et ne pas nous laisser tenter par des solutions de facilité. Mais qu'on ne me fasse pas dire ce que je n'ai pas dit à savoir que la solution se trouverait dans l'établissement de camps de travail près des *moshavim* ! Je dis : Non ! C'est terriblement dangereux. Nous ne devons pas rester assis et attendre que le désastre arrive. Nous devons faire face à la situation. » [...]

Il parle sans avoir la prétention de changer le monde, il est très réaliste : « Nous n'avons pas d'autres choix que d'employer des travailleurs arabes à condition qu'on les reconduise chez eux et loin ! Oui ! Tous les jours. De Gaza. Ils doivent être transportés ici le matin et reconduits après le travail. Ce n'est pas facile. Economiquement c'est problématique — mais il n'y a pas d'autre solution si les Juifs ne veulent pas cueillir les oranges en Israël. Votre journal a publié un article de Aharon Dolav à propos d'un vieux Juif de soixante-dix-huit ans dont les fils ont quitté le *moshav* et qui ne peut plus travailler sa terre. Ce Juif devrait être admiré. Il y a des Juifs extraordinaires dans le mouvement Moshavim. Mais ce n'est qu'une face des choses. Je regrette de le dire : si le choix est de transférer les plantations aux Arabes ou de les vendre à des colons juifs, je choisis la seconde solution. Qu'on les leur vende. Nous ne pouvons accepter une situation où nous nous promènerions en habits blancs pendant que les Arabes travailleraient dans notre industrie, dans le bâtiment et l'agriculture. Ceci amènerait la fin de l'Etat d'Israël et de notre société. Nous avons l'habitude d'être fiers ; à l'intérieur de la société israélienne qui abandonne ses valeurs, nous disposons d'une réserve : le *moshav* et le *kibbutz*. Si cette parcelle préservée d'Israël est foutue, l'Etat d'Israël ne survivra pas. »

Esclavage 1982

Akiva ELDER

Haaretz, 5 février 1982

Au village de vacances de Jérusalem Yar (la forêt de Jérusalem), on enseigne aux étudiants juifs de l'école secondaire le « travail hébreu » et l'« identité juive ». Les institutions sionistes essaient ainsi de faire qu'ils connaissent Eretz Israël. Qui sait, peut-être que grâce à eux, davantage de Juifs resteront ici. A l'heure du déjeuner, dans la salle à manger de l'hôtel, on peut jeter un coup d'œil à la cuisine et prendre une leçon de sionisme concret : là des enfants arabes lavent la vaisselle des enfants juifs, d'autres épluchent les pommes de terre et lavent le plancher de la salle à manger une fois que les enfants juifs ont quitté les lieux pour prendre leur leçon d'histoire du sionisme. Après souper, quand les gamins de l'école secondaire sont partis et ont regagné leurs chambres bien tenues à l'hôtel, Nasar Gashash, quatorze ans, du village de Dura, se penche sur la vaisselle. Ses amis mettent les tables en ordre et les préparent pour le petit déjeuner. Plus tard, après minuit, je les ai retrouvés dans un petit bâtiment de pierre caché au milieu des arbres de la forêt en face des petites maisons de Ein Kareem. Dehors il pleuvait et il faisait froid dans le hall sale et vide. Dans un coin, les enfants sont couchés sur des lits de fer, chacun avec une seule couverture. Ils sont couchés tout habillés et plaisaient loin de leur foyer. « Vous nous faites une photo », demandent-ils au photographe en lui souriant. Samich continue à lire son petit Coran et nous jette de temps à autre des regards sombres. Après lui avoir assuré que nous n'étions ni de l'Histadrut ni de la police, il accepte de nous parler. Il travaille pour les Juifs depuis plus de douze ans et son hébreu est excellent. Les autres garçons se taisent et écoutent notre discussion.

« Dites-moi, Samich, dites-moi, est-il bien normal que ces garçons dorment ici au lieu d'aller à l'école et de dormir chez eux avec leurs parents ? »

Samich, marié et père de six enfants qui vivent dans un village près de Ramallah, réfléchit un moment. « Celui qui ne trouve pas son compte ici peut s'en aller. Ils ne sont pas forcés de travailler. C'est vrai qu'ils devraient être à l'école, mais ils se sauvent et viennent travailler. Celui qui est là, son père est venu me trouver pour me dire qu'il n'était pas bien à l'école et m'a demandé de le prendre au travail. »

« Ils disent qu'ils sont payés 1 500 I.S. par mois, vous ne pensez pas qu'ils sont exploités ? » Samich : « En matière d'exploitation, vous n'avez qu'à demander au patron ; mais ils ne s'en laissent pas compter faci-

lement. Par exemple, ce soir, je n'ai pas pu trouver mes couvertures et aucun n'a voulu m'en donner une. » Ils travaillent du matin au soir, dix heures et plus. Samich s'excuse, comme s'il était coupable : « Ils ont trois repas par jour et des pauses, ça ne fait pas dix heures pleines. Ils n'ont pas de frais de transport et ici ils ne peuvent pas dépenser d'argent, aussi leur salaire représente plus de 1 500 I.S. Ecoutez ! Vous êtes forcé quelquefois de faire des choses qui ne vous plaisent pas. Celui-ci, son père l'a envoyé travailler, peut-être qu'il veut une bouche de moins à nourrir ? »

Samich arrête et s'adresse à l'un des garçons en arabe : « Dis à cet homme si tu veux aller à l'école. » Le garçon est embarrassé, il sourit et ne répond pas. Je lui demande : « Combien d'années es-tu allé à l'école ? »

— Sept ans. Depuis que j'ai arrêté l'école il y a un an, je travaille ici, je fais la plonge et je suis content. Je retourne à la maison, à Dura, de temps en temps le samedi.

— Pourquoi est-ce que tu ne cherches pas du travail près de ton village, tu pourrais dormir dans ton lit ?

Samich vient au secours du garçon : « Il n'y a pas de travail dans les Territoires occupés. Vous ne voulez pas qu'on travaille ? »

— Samich, vous savez que vous n'avez pas le droit de dormir en Israël et que si on vous attrape, vous passerez en justice ?

Samich : « C'est vrai, je sais, mais nous devons arriver très tôt le matin pour préparer le petit déjeuner des clients. S'il fallait qu'ils fassent le trajet le matin depuis le village, près d'Hebron, ils n'arriveraient jamais à temps ici. Ecoutez Monsieur : venez ici en été. Alors il y a tant de travail que les ouvriers dorment sur les toits et sur l'herbe dehors. Ils choisissent les plus résistants et les font travailler très dur. Mais, dites-moi la vérité ; réellement, vous n'êtes pas de l'Histadrut ? Ceux de l'Histadrut viennent ici et ils mangent bien. On dit que quand la bouche est pleine, les yeux sont fermés. »

Le jeune homme qui se trouvait dans le lit à côté de nous ne manifestait aucun intérêt pour notre discussion et lisait un livre à la couverture rouge : « Qu'est-ce que vous lisez ? — Un livre sur l'impérialisme très intéressant. — Est-ce que le marxisme vous intéresse aussi ? — Que je lise ça ou autre chose, tout est de la même merde. »

Le jour suivant je parlai avec le directeur de la résidence, Ya'akov March. Le village de vacances est une société qui appartient en partie à la municipalité de Jérusalem. Dans le passé, March a été secrétaire municipal. Le président du conseil d'administration de la société est l'ex-major Morechai Is-Shalom. « Il y a des ouvriers arabes qui dorment dans tous les hôtels de la ville ? Des enfants aussi ? »

— Je ne sais pas. Demandez à celui qui fait l'embauche à la cuisine, Ya'akov Liphshitz. Nous fournissons le bâtiment. Nous leur avons aussi donné des lits et des couvertures, et même la télévision. »

Liphshitz est un Juif scrupuleux qui autrefois a été partisan et Palmachnik. Il n'est pas du type Sheylock et il est bien difficile de lui

en vouloir. Ils sait que les ouvriers arabes des Territoires occupés ne devraient pas dormir ici mais aussi que les Juifs ne veulent pas travailler. « Je cherche des ouvriers. Je suis inscrit à l'agence pour l'emploi. Ils m'envoient des soldats juifs qui ont terminé leur service militaire. Ils voient que le travail n'est pas facile et ils n'ont pas envie de le faire. » Il y a un vieil ouvrier arabe de Beit Jalla qui a vécu ici pendant des années et qui lui procure de jeunes ouvriers. Liphshitz m'assure que tous ces garçons ont plus de seize ans. Il les paie par l'intermédiaire de l'agence de l'emploi, et dans les règles (à l'agence de l'emploi, on nous a dit que beaucoup d'employeurs omettent de signaler la totalité des journées de travail effectuées par les Arabes : ainsi ils sont moins payés).

« Une fois l'un des instructeurs des institutions sionistes nous a dit que nous ne devrions pas employer des garçons arabes pour laver les assiettes de nos enfants alors qu'ils viennent ici pour apprendre ce que c'est que le travail juif, et les pionniers, dit Liphshitz. Je lui ai dit : « O.K. ! S'il vous plaît, dites aux garçons de laver leurs assiettes eux-mêmes ! — Ça non » a dit l'instructeur. »

Liphshitz a été dans le tourisme pendant des années et il sait que presque toute cette branche est actuellement entre les mains des Arabes. Même à Tadmor les professeurs sont arabes. « Ça me rappelle les Juifs en Hongrie qui venaient travailler à l'hôtel parce qu'ils étaient sûrs d'avoir de la nourriture et un lit. J'ai eu des étudiants arabes ici qui travaillaient à la plonge pour payer leurs études.

— Pourtant, comment un Juif comme vous peut-il employer des garçons de quatorze ans ? lui demandai-je encore.

— Ce n'est pas vrai, ils ont au moins seize ans. J'ai leurs papiers d'identité ». Liphshitz nous demande de ne pas lui attirer des ennuis. Il est vrai qu'il n'a pas d'autre solution que de les laisser dormir dans la maison arabe de la forêt. « Mais des enfants, ça non. » Cependant ils disent qu'ils n'ont pas encore quinze ans, qu'ils viennent à peine de terminer l'école élémentaire. Habituellement les enfants ne rabaissent pas leur âge. En tout cas, il serait intéressant de savoir si les responsables du ministère du Tourisme sont prêts à inviter les hôtes de la commission du tourisme auprès du Premier ministre à la petite maison de la forêt. Ils y trouveraient une leçon sur les gens qui font de cette branche la seconde d'Israël en matière d'exportation. Les fonctionnaires supérieurs de l'Agence pour l'emploi du ministère du Travail sont au courant. Il n'y a pas longtemps, ils ont eux-mêmes eu des cours dans la forêt de Jérusalem. Des étudiants pour la formation des attachés commerciaux d'Israël à l'étranger y ont séjourné. « Le pouvoir de l'économie est plus fort que toutes les restrictions que nous pouvons édicter sur le travail des enfants ou sur les ouvriers arabes qui passent la nuit en Israël », explique et s'excuse Baruch Haklai, qui dirige l'Agence pour l'emploi du ministère du Travail. « La raison, c'est le manque de main-d'œuvre¹¹. C'est un paradoxe : d'un côté le chômage, de l'autre le manque d'ouvriers. Nous avons cinq mille emplois à pourvoir. Pour

la moitié seulement nous parvenons à engager des ouvriers arabes des Territoires occupés. Les Israéliens refusent les durs travaux des services. Il est vrai que nous sommes dans une sérieuse crise des valeurs. »

L'Agence pour l'emploi de Jérusalem dispose d'un seul inspecteur ; son travail consiste à prendre en flagrant délit les employeurs qui transgressent la loi et emploient des travailleurs sans passer par l'Agence. « Nous procès-verbalisons des douzaines de cas mais ça n'a pas de suite », ajoute Aklai. « La Forêt de Jérusalem n'est pas une exception. Vous pouvez trouver des garçons arabes dans les boulangeries, les garages, les hôtels. Quelqu'un doit faire les travaux sales. Et quand on a affaire à des garçons arabes, on ignore la loi qui interdit de faire travailler des garçons de moins de dix-huit ans plus de huit heures par jour pendant cinq jours par semaine. A cet âge, on est censé passer le sixième jour à étudier. Un garçon arabe accepte de dormir dans un entrepôt, d'être très peu payé. Pourquoi payer davantage si Nasr accepte de laver la vaisselle du matin jusqu'au soir pour seulement 50 shekels. trois modestes repas et une couverture ? »

J'ai même vu des ouvriers juifs dans l'industrie

Israel TOMER

Kol Yerushalaim, 19 février 1982

De nos jours, quand tous les regards en Israël sont tournés vers les bulletins quotidiens de la bourse, voir un Juif travailler dans l'industrie est un spectacle qui mérite d'être rapporté. Tout comme au temps des premiers jours du sionisme quand les mains calleuses des ouvriers juifs servaient de source d'inspiration aux poètes hébreux. Il existe des types d'industrie dont la production est liée à la sécurité où l'on n'emploie pas de travailleurs arabes. De telles usines sont vraiment très rares. La plupart des activités de l'industrie militaire sont de ce type. J'ai eu l'occasion de visiter une usine de ce genre dans la région de Jérusalem. C'est une grande usine, au moins selon les normes israéliennes. Cinq cents ouvriers y sont employés, tous Juifs. La plupart d'entre eux sont jeunes, très peu d'entre eux sont de nouveaux immigrants. Ils travaillent vraiment huit heures par jour avec des machines automatiques ou semi-automatiques. Vous voyez un ouvrier debout près d'une presse en train de l'alimenter et de mettre en place les pièces de métal qu'elle avale. Ainsi, heure après heure. La scène a presque l'air d'avoir été tirée des *Temps modernes* de Chaplin. Une jeune ouvrière est assise à sa table de travail assemblant rapidement des pièces minuscules. Une précision

à la fraction de millimètre près est exigée des ouvriers. Pas de place pour l'erreur. Tout est mesuré, compté, deux fois vérifié. Il y a des normes et des primes. Les ouvriers ne peuvent pas se lever et se précipiter en ville au milieu du travail. Les machines sont très complexes et les produits presque aussi sophistiqués que des montres suisses. Il y a des relations impressionnantes du point de vue de la productivité. Les fabricants de tours et d'autres machines viennent même de l'étranger pour comprendre comment les ingénieurs et ouvriers d'Israël s'arrangent pour produire, à partir du tour ou de la presse qu'ils leur ont fournis, deux fois, trois fois et même cinq fois plus que ce qui a été prévu par les producteurs et annoncé dans les brochures publicitaires.

Et tout cela pour un salaire modeste : le salaire brut de début (dans ce cas il n'y a pas de différence entre le salaire brut et le salaire net) est de 5 500 shekels. La moyenne des salaires des ouvriers de cette usine, en incluant les primes, de 6 500 à 7 000 shekels par mois. Ce qui est troublant avec ces chiffres, c'est que ces salaires sont plus bas que la moyenne israélienne, bien que considérablement plus élevés que ce qui est généralement payé dans d'autres industries. Certainement les salaires sont inférieurs à ceux qui peuvent être payés dans le secteur des services où les conditions de travail sont plus faciles.

Je demande à l'un des directeurs qui m'accompagnent au cours de ma visite des spacieux halls de production où se pressent les machines : « N'est-il pas difficile de trouver des ouvriers juifs pour ce type de travail ? »

— Au contraire, me répond-il, il y a beaucoup de demandes et nous devons en refuser. »

Il paraît que, récemment, cette usine a dû réduire de 10 % ses effectifs ouvriers par suite de la réduction des commandes du ministère de la Défense. A présent elle cherche des marchés étrangers pour écouler ses produits. Le travail est organisé en trois équipes et on trouve sans difficulté des ouvriers pour l'équipe de nuit et même pour l'équipe du matin. D'autres industriels se sont plaints de ne pas pouvoir trouver des travailleurs juifs pour le travail en équipe et c'est pourquoi, expliquent-ils, la plupart des industries en Israël tournent avec une seule équipe.

Il y a, dans cette usine, comme dans les autres usines de l'industrie militaire, un « secret » que je n'ai pas été capable de découvrir. La direction explique le secret et comment ils procèdent pour attirer des travailleurs juifs dans cette industrie. Les travailleurs bénéficient d'avantages sociaux élargis, de la semaine de cinq jours, de possibilités d'avancement et d'études, de réductions sur les prix des marchandises dans les cantines et les supermarchés militaires, de deux repas chauds par jour pour une somme symbolique, d'une salle à manger spacieuse. Mais, et c'est le plus important, travailler dans l'industrie militaire en Israël est prestigieux. Quand on demande aux ouvriers où ils travaillent, ils répondent : « Nous travaillons pour l'industrie militaire » et non : « Nous sommes ouvriers dans l'industrie. » Être ouvrier dans l'industrie dans

un Etat dominé par la bourse des valeurs est quasiment infamant. La preuve : les grandes difficultés rencontrées par toutes les autres usines de Jérusalem pour trouver de la main-d'œuvre juive ; or quelques-unes de ces usines sont situées à côté de l'usine de l'industrie militaire que j'ai visitée.

Il y a plus de mille entreprises industrielles à Jérusalem, la plupart d'entre elles sont minuscules. Ensemble elles emploient 17 000 travailleurs, dont 5 500 Arabes. En d'autres termes, presque un ouvrier sur trois est arabe. Telle est la moyenne. Il y a des industries dans lesquelles un ouvrier sur deux est arabe et quelques-unes dans lesquelles on trouve seulement un Juif pour deux ouvriers de Jérusalem-Est ou des Territoires occupés. Le trait caractéristique est le pourcentage particulièrement élevé de travailleurs arabes dans les zones industrielles construites au cours des dernières années par la Compagnie économique de Jérusalem avec d'importants fonds publics. Caractéristique est à cet égard le Centre industriel de Mishor Edumim sur la rive ouest. Par l'intermédiaire de la Compagnie économique de Jérusalem le gouvernement a investi 375 millions de shekels. Ce centre industriel, dont les fondations ont été posées en 1974, est situé à 15 km à l'est de Jérusalem sur la route de Jéricho. Avec les nouveaux faubourgs de Ma'aleh Edumim, l'ensemble constitue un élément du plan destiné à justifier la présence israélienne à Jérusalem en inscrivant des faits sur le terrain. On a octroyé aux industriels et investisseurs d'excellentes conditions pour l'implantation d'usines dans cette zone. Actuellement fonctionnent déjà soixante-deux entreprises à Mishor Edumim et dix-sept autres sont en construction. La Compagnie économique de Jérusalem prévoit que 90 entreprises fonctionneront à l'été qui vient. 1 200 travailleurs sont employés à Mishor Edumim et les prévisions pour l'été sont de 2 800. Sauf dans une grande entreprise, la plupart des travailleurs de ces établissements industriels sont arabes. Selon les statistiques de la Compagnie économique de Jérusalem, 60 % des travailleurs de Mishor Edumim sont arabes et on peut avancer sans risque de se tromper qu'avec l'augmentation du nombre des entreprises, le pourcentage augmentera.

Soyons sans équivoque : je soutiens l'idée que la Compagnie économique de Jérusalem s'intéresse aussi au travail et aux moyens d'existence des travailleurs arabes et encouragerait l'industrialisation dans la société arabe. Mais que l'on ne se y trompe pas, que l'on n'aille pas s'imaginer que grâce à l'aide des travailleurs arabes de l'industrie, Israël pourra fortifier sa position à Jérusalem, en Judée et Samarie.

L'emploi des enfants palestiniens dans les usines et les champs en Israël

Al Fajr El Arabi ¹², 24 février 1982

Plusieurs phénomènes de notre société, que beaucoup appellent « situations » ou « conditions », sont destructeurs de la société palestinienne. L'un des plus sérieux qui affecte durement la société palestinienne, est l'emploi de très jeunes Palestiniens dans les usines et les champs d'Israël. Ce facteur menace la structure sociale et émotionnelle des enfants.

Il nous faut discuter sérieusement le fait que de nombreux enfants palestiniens quittent très tôt l'école car il aura de sérieuses implications sur le futur de notre peuple.

Pour entrer en matière nous avons choisi de prendre pour exemple un village palestinien. Nous nous sommes rendus au village de Zuref près d'Hebron, sur la rive occidentale. Nombre des habitants travaillent en Israël en dehors des règles de droit les plus élémentaires. La plupart des villageois trouvent du travail en Israël par l'intermédiaire d'un *ra'is* qui les exploite de manière éhontée ¹³.

C'est parmi les écoliers que l'on peut le mieux juger de l'exploitation des travailleurs. On peut souvent voir le fermier israélien attendant à l'extérieur de l'école la fin de la journée scolaire, pour engager des enfants et les emmener travailler à bon marché. Quand je suis arrivé au village, j'ai tenté d'obtenir quelques informations sur les conditions de vie misérables de ces ouvriers-enfants, qui ordinairement, travaillent un nombre d'heures illimité. J'ai rencontré certains de ces enfants qui avaient travaillé en Israël et dont l'exemple illustre le sort de centaines d'autres victimes.

J'aimerais donner l'occasion à certains des enfants que j'ai interviewés de raconter leur histoire, leur expérience, d'exprimer leurs sentiments à propos du travail pour des employeurs israéliens :

« Mon nom est Abed El Hamid Mahmed Abu Fara, j'ai onze ans et j'ai quitté l'école pour travailler à la fin de la cinquième, parce que mon père était malade. Je travaille pour des fermiers israéliens au *moshav* Tores et au village de Zeharia. Tous les jours, à cinq heures du matin, le *ra'is* nous emmène travailler et nous donne à chacun cent shekels par jour. Le reste il le garde pour lui. Nous travaillons toujours dans les champs et les plantations de fruits. Nous travaillons toujours sous la contrainte et nous recevons les ordres du contremaître responsable des ouvriers qui nous fouille après le travail pour voir si nous n'emportons rien. »

Hassan Mahmud Mahmed El Hiya : « J'ai treize ans. J'ai quitté l'école à la fin de la sixième pour travailler. Actuellement je travaille pour des fermiers israéliens par l'intermédiaire d'un *ra'is* qui donne 120 shekels par jour à chaque travailleur. J'ai travaillé aussi au *moshav* Masmiya, c'était tous les jours de six heures du matin à deux heures de l'après-midi. J'ai travaillé aussi dans un autre *moshav* pour ramasser des arachides. Nous dormions à l'école du *moshav* et le contremaître nous apportait à manger. Le travail était encore plus dur qu'à la fabrique de chaises où nous devions couper de l'acier, travail particulièrement difficile pour les travailleurs les plus jeunes. »

Ahmed Mahmud El Leham Abed : « J'ai douze ans et j'ai quitté l'école à la fin de la sixième pour aider ma famille car nous sommes dix. Je travaille avec d'autres enfants de mon âge pour des fermiers israéliens. J'ai travaillé pour plusieurs *moshavim* et *kibbutzim* dans les champs. Le *ra'is* nous emmène au travail et nous paie cent shekels par jour. Il garde le reste pour se payer lui-même. Au travail, le contremaître israélien nous surveillait tout le temps : il ne nous laissait même pas lever la tête. Nous avons beaucoup de problèmes au travail et très souvent les policiers frontaliers nous fouillent et nous font des tracasseries quand nous nous rendons au travail. »

Gamal Sh'hadeh Nasr Abed : « J'ai treize ans, je suis allé à l'école pendant six ans et j'ai dû aller travailler dans les champs israéliens depuis plus d'un an. Je travaille huit heures par jour sur la terre d'un Israélien nommé Haïm, ensuite je rentre chez lui et j'aide sa femme à soigner les poulets, et à nettoyer autour de la maison. L'employeur nous donne trois repas par jour : une tasse de thé et une tranche de pain le matin, de la crème aigre pour le déjeuner. Si l'employeur veut se montrer généreux, on nous sert un plat de tomates. Autrefois, nous avions l'habitude de travailler pendant notre temps libre, après l'école, et nous touchions 30 shekels. Maintenant que nous travaillons un jour plein et que nous dormons chez l'employeur, nous recevons 150 shekels par jour. Nous y dormons toute la semaine et nous retournons au village le vendredi ; nous payons nos déplacements nous-mêmes. Au travail, nous dormons dans un baraquement près de la maison du patron. Il nous donne deux couvertures à chacun. »

Mahmud Halil Abed El Razek El Hih : « J'ai douze ans et j'ai fait cinq années d'école. Actuellement, je travaille pour des fermiers israéliens. Nous avons travaillé pour un homme qui s'appelait Beni ; le *ra'is* nous conduisait au travail et nous payait 100 shekels par jour. Nous travaillions dans les champs de pommes de terre et dans d'autres champs. L'école c'est mieux que le travail, c'est sûr ; on y reçoit une éducation qui nous protège des préjugés dont nous souffrons maintenant. »

Mahmud Ya'akov Mahmed El Hih : « J'ai quinze ans et j'ai fait sept années d'école. Au *moshav* Masmya, une des places où j'ai travaillé pour un fermier appelé Eli, je me souviens que nous travaillions dix heures par jour dans les champs de légumes. La nourriture que nous recevions était essentiellement composée d'œufs et de tomates. Nous dormions

dans un pauvre baraquement et l'employeur nous donnait à chacun une couverture et un oreiller. Nous travaillions dans des conditions pénibles, surveillés par un contremaître, pour 100 shekels par jour. J'ai travaillé aussi dans une maison d'abattage de poulets douze heures par jour. Le plus dur c'est que tout le travail se faisait à l'intérieur d'un énorme réfrigérateur. »

Gamal Musa El Hamidat : « J'ai quinze ans et j'ai fait neuf ans d'école. Puis je suis allé travailler. Actuellement je travaille pour un fermier appelé Mordechai, au *moshav* Turas. Nous travaillons du lever jusqu'au coucher du soleil et dormons dans un baraquement près de la maison de l'employeur. Toute la semaine, l'employeur nous donne à manger des marrons cuits et nous n'avons pas le droit de dire quoi que ce soit à ce sujet. Le contremaître nous réveille tous les matins à cinq heures et nous apporte la moitié d'une miche de pain et une tasse de thé. Ensuite nous partons travailler. A midi nous recevons des marrons cuits et à une heure de l'après-midi on retourne travailler et changer la direction de l'eau dans les champs. »

Gamal Hassan Hussein Abed : « J'ai quinze ans et je suis allé à l'école pendant sept ans. J'ai travaillé dans un restaurant à Jérusalem puis chez Solel Boneh¹⁴ à Tel Aviv, puis pour des fermiers israéliens. Ordinairement je travaillais de sept heures du matin jusqu'à six heures de l'après-midi. Une fois j'ai travaillé aussi pour un fermier nommé Nissim qui me payait cinq livres par jour. Je passais la nuit dans un petit baraquement près des champs ; pour le petit déjeuner, nous recevions du pain et du thé, et pour le déjeuner une ratatouille de tomates. La journée de travail terminée, nous allions aider sa femme à donner à manger aux poulets et à nettoyer autour. A une heure du matin, on nous réveillait pour changer la direction de l'eau dans les champs. »

Feisal Hassan Mustapha El Arar : « Je suis ouvrier chez Solel Boneh. J'ai fait neuf ans d'école et suis allé travailler pour aider ma famille. Je travaille huit heures par jour par l'intermédiaire d'un *ra'is* arabe qui me paie 450 shekels par jour. Je n'ai ni sécurité sociale ni assurance. J'ai entendu dire par le contremaître israélien que le *ra'is* se fait 1 400 shekels sur chaque ouvrier qu'il amène. Le contremaître nous fait travailler dur : il nous fouille pour voir si on ne prend pas de fruits. »

Adel Mahmed El Kadi : « J'ai quinze ans et je travaille dans le nettoyage, dans une usine de ciment. J'ai fait sept ans d'école. J'ai quitté l'école parce que l'école ne pouvait pas me nourrir. A la cimenterie, je travaillais avec d'autres ouvriers arabes ; nous n'avions pas de masques de protection comme en avaient les ouvriers juifs. Après le travail, nous n'avions pas le droit d'utiliser les douches des ouvriers juifs. A partir de 1980, j'ai travaillé pour des fermiers israéliens et je gagnais 60 shekels par jour. Nous avions sept kilomètres à faire à pied pour nous rendre au travail. Récemment j'ai commencé à travailler comme ouvrier non professionnel dans une société israélienne. Je dois dire que les ouvriers arabes des Territoires occupés n'ont pas d'assurance accident. Nous travaillons par l'intermédiaires d'un *ra'is* qui nous paie un tiers

de notre salaire. Les *ra'is* sont en train de devenir des gens très riches aux dépens des pauvres travailleurs qui n'ont aucune protection. »

Hassan Muhamad El Gamal : « J'ai quinze ans. J'ai quitté l'école au bout de huit ans à cause du coût de la vie qui était trop élevé et de la situation financière difficile de ma famille. J'ai travaillé pour la société Rasko à Jérusalem et pour des fermiers israéliens au *moshav* Zeharya. Nous travaillions plus de huit heures par jour et c'était pénible parce que les fermiers israéliens ne nous permettaient même pas de lever la tête et nous surveillaient sans cesse. Si l'un d'entre nous oubliait de cueillir les fruits d'un seul arbre, le fermier le renvoyait aussitôt sans le payer. »

Ahmed Muhamad Mustapha El Gamal : « J'ai seize ans et j'ai quitté l'école au bout de quatre ans pour aider ma famille car nous sommes neuf. J'ai travaillé en beaucoup d'endroits mais le plus pénible de tous c'était chez les fermiers israéliens. Je travaillais de cinq heures du matin jusqu'à sept heures du soir et on nous réveillait la nuit pour changer la direction de l'eau dans les champs. »

Voilà quelques exemples illustrant le sort de nos enfants ; nous devrions nous préoccuper d'eux parce qu'ils doivent être la colonne vertébrale de la société future. Qui est responsable ? Pourquoi ? Comment ? Questions sans réponses.

Echange entre deux villes : Gaza exporte des travailleurs à Netivot qui envoie des consommateurs à Gaza (extraits)

Aharon DOLAV

Ma'ariv, 25 février 1983

« Travail arabe bon marché = sang juif cher », est l'un des slogans entendus à Netivot où des milliers de gens s'étaient rassemblés pour les funérailles d'un habitant de la ville, Shlomo Abergil, victime d'un crime odieux commis à Gaza¹⁵. Les pleurs de la jeune veuve et des quatre orphelins se mêlaient aux cris de vengeance ; des slogans haineux étaient brandis au-dessus de la foule excitée : « Quelle différence y a-t-il entre le sang juif à Jérusalem et le sang juif à Gaza¹⁶ ? »

Autres slogans entendus : « Quand le sang juif est répandu il faut en finir avec les discours hypocrites ! » et « Notre cœur à tous saigne maintenant »¹⁷.

Pendant que les amis de la victime décidaient d'ériger un mémorial en son nom à l'entrée de Netivot, des douzaines de jeunes gens excités attaquaient les usines et les chantiers de construction. Ils chassaient tous les ouvriers ainsi que tous les chauffeurs de taxi arabes de Gaza, qu'ils trouvaient, proclamaient avec colère : « Le sang de Shlomo crie vengeance. Nous ne laisserons plus aucun Arabe entrer à Netivot. Nous remplirons les emplois vacants nous-mêmes. »

En ce jour amer, pour la première fois en dix ans, Netivot a été « nettoyée » de ses Arabes. Le travail s'est arrêté sur les chantiers de construction. Dans les usines, le travail a été réduit et tous les services locaux ont été paralysés. Pas pour longtemps, deux, trois jours tout au plus. Dès le quatrième jour qui suivit la mort de Shlomo Abergil, les chantiers de construction étaient à nouveau occupés par les travailleurs de Gaza, les usines se remplissaient de « travail arabe bon marché ». Les chauffeurs de taxi arabes de Gaza se répandaient derechef dans les rues.

Sept jours n'étaient pas passés que Netivot avait retrouvé ses habitudes antérieures ; elle se le reprochait elle-même. « Un jour seulement, nous nous sommes conduits en héros », dit le beau-frère de l'homme assassiné, Haïm Abergil, ouvrier de l'entreprise Tnuva qui emploie également une soixantaine d'ouvriers à Gaza. « Nous avons crié mais nous n'avons rien changé. Seul le sang de Shlomo crie encore. »

Netivot est-elle vraiment incapable de subsister sans les trois cents ouvriers arabes de Gaza alors que le même nombre de gens de Netivot environ est inscrit au chômage ? Beaucoup à Netivot ne sont pas d'accord avec cette conclusion fataliste ; ils blâment les distorsions sociales et d'emploi qui renforcent la « maudite dépendance » à l'égard de la main-d'œuvre arabe bon marché.

Les relations de voisinage sont allées se resserrant ces dernières années entre la ville arabe et la ville en développement du Nord du Negev. Il n'y a pas de symétrie dans ces relations. L'apport de la petite ville de Netivot à la grande ville de Gaza est unilatéral. Gaza « exporte » plus de trois cents travailleurs à Netivot, des ouvriers non qualifiés pour la plupart. Netivot « exporte » beaucoup de consommateurs attirés par les boutiques pas chères et les marchés de Gaza. La contribution de Gaza à la vie économique de Netivot est une contribution négative et certains prétendent même que c'est une contribution destructive ; ils mettent l'accent sur le procès en cours, de déséquilibre du marché du travail et de désintégration des fondements d'une politique saine de l'emploi, parce que les employeurs privés et publics préfèrent le profit immédiat. Cette situation explique également le retard du développement technologique et de la modernisation : les ressources en main-d'œuvre bon marché étant considérables, il ne vaut pas la peine d'investir dans l'automation et dans l'équipement moderne. Par suite de ce « gel » du développement, Netivot connaît un exode des cerveaux : elle est en train de perdre ainsi ses réserves humaines et sa future main-d'œuvre qualifiée formée professionnellement dans des écoles

techniques, l'armée et les écoles supérieures. Les gens quittent Netivot pour aller chercher un emploi adapté à leurs capacités professionnelles. Quant à ceux qui restent, ils préfèrent une allocation de chômage à des salaires bas et à un travail non qualifié.

Moshé Amar, vingt-trois ans, vient de terminer son service militaire, est sans emploi. Il dit : « Les employeurs de Netivot cherchent surtout des travailleurs à bon marché, donc de la main-d'œuvre arabe. » Amar et son ami, Isaac Shoshan, vingt-quatre ans, tous deux nés à Netivot, fils des fondateurs « marocains », ont terminé leur service militaire en 1980. Tous deux préfèrent un travail temporaire entrecoupé de longues périodes de chômage aux offres de travail non qualifié de l'Agence pour l'emploi. Ils sont restés sans travail ces six derniers mois. Amar dit : « Je veux travailler, même si c'est comme portier. C'est une honte d'être sans travail et de vivre aux crochets de ses parents. Mais actuellement, il n'y a pas de travail à Netivot, parce que les employeurs veulent payer le moins cher possible, et préfèrent employer des Arabes. »

Yehezkel Yagneh, président du Conseil des travailleurs de Netivot¹⁸, appuie cette accusation et nous dit qu'il s'est plaint auprès du directeur général de l'Agence pour l'emploi d'une politique du travail qui préfère la main-d'œuvre arabe à une main-d'œuvre locale « qui veut travailler ». Dans cette lettre il a affirmé que, « dans certains cas, des habitants de Netivot étaient congédiés et remplacés par des travailleurs arabes à bon marché ». Yagneh accuse d'indifférence les employeurs qui ne s'intéressent qu'à une seule chose : le travail à bon marché. L'emploi des travailleurs de Gaza a diminué les salaires minimum payés par les employeurs de plus d'un tiers puisqu'ils n'ont plus à payer les avantages sociaux. En employant des travailleurs arabes, ils sont également délivrés de la « problématique » puissance des travailleurs organisés. « Contrairement à ce qui se passe avec un travailleur juif local, il n'y a aucun problème pour se débarrasser d'un ouvrier arabe : le conseil des ouvriers et le syndicat ne s'en mêlent pas. »

A la différence de son ami Amar, Shoshan qui a servi quatre ans dans l'armée de l'air comme technicien, n'est pas disposé à faire n'importe quel travail : « J'ai acquis une expérience dans une profession technique importante et, à l'Agence pour l'emploi, on me propose un poste dans une entreprise d'emballage. » Shoshan ne veut pas quitter Netivot. Sa famille et son foyer sont ici. Mais il va sans doute être obligé de faire comme de nombreux autres jeunes et chercher un travail ailleurs. On lui a promis un emploi dans l'industrie militaire, le contrat qu'on lui propose l'obligerait à quitter Netivot pour le centre du pays. Shoshan hésite encore à partir de Netivot.

Malgré la législation sur la sécurité, des douzaines d'Arabes de Gaza restent à Netivot après les heures de travail. Ils passent leur temps dans les cafés et les cinémas et on peut les voir dormir dans les arrière-cours et les abris des maisons. Cette semaine, le conseil de Netivot a demandé que la législation qui exige que les travailleurs retournent à Gaza après leur travail soit appliquée. Yehezkel Yagneh

a proposé de diminuer de moitié le nombre des travailleurs de Gaza afin de libérer des emplois pour les habitants de Netivot. Sa demande est relativement modérée comparée à celles qui réclament qu'on renvoie tous les Arabes de Netivot. On a entendu des revendications de ce type après le meurtre, mais elles ont bientôt disparu. Les ouvriers de Gaza sont revenus travailler à Netivot, les taxis arabes remplissent de nouveau leurs voitures avec des passagers de Netivot et les travailleurs arabes ont recommencé à cuire le pain à la boulangerie du Negev, ce qui fait dire aux habitants de Netivot, non sans amertume, que même leur pain est fait par les Arabes de Gaza.

Netivot, Gaza et Dahariya

Oded LIPSHITZ

Al Ham Shmar, 25 février 1983

« C'est une bonne chose qu'ils n'aient pas laissé les Arabes venir : la plupart des gens étaient calmes mais qui sait ce que quelques têtes brûlées auraient pu faire... Les Arabes sont revenus progressivement et la confrontation a été évitée. Seuls les commerçants arabes du marché ont été expulsés définitivement et c'est bien ainsi. Ils vendaient très bon marché et cela ruinait les commerçants juifs.

— Tout de même, dis-je, des chauffeurs de taxi arabes disent qu'on a jeté des pierres sur leurs voitures.

— C'était un cas exceptionnel, répond-il, c'étaient probablement des enfants. Nous avons eu de la chance qu'il ne se soit rien passé de plus grave.

— Vous avez raison », acquiesçai-je.

Comme d'autres villes nouvelles du Sud, Netivot a beaucoup de chômeurs juifs, surtout des jeunes qui viennent de terminer leur service militaire. Il y a beaucoup d'Arabes employés dans les services et tous les travaux « durs » : construction et industrie. J'en ai rencontré quelques-uns qui terminaient la construction d'une jolie maison privée à Netivot. « Mon nom est Faraj, dit l'un d'eux, et je travaille dans la construction depuis dix-huit mois maintenant pour Gabi, l'entrepreneur juif. Après l'incident, je ne suis pas venu travailler pendant six jours. Les gens d'ici, de Netivot, sont bien. Ils comprennent que nous ne sommes que des travailleurs. Hier, je suis passé près de la maison de l'homme qui est mort. Il y avait beaucoup de gens à l'extérieur et ils ne m'ont rien dit. C'est toujours la même chose. C'était pareil pendant la guerre. Quand ils sont en colère, ils regardent les Arabes de travers. Ensuite, tout va

bien de nouveau. J'étais instituteur à Jinzar, entre El Arish et Kantara. Ils ont rendu le Sinaï et il n'y a pas de travail d'instituteur à Gaza. Je pourrais travailler comme employé de bureau, mais le salaire est faible, juste assez pour les cigarettes mais pas assez pour une famille de quatre enfants. Aussi je n'ai pas d'autre solution que de venir travailler ici. »

Sur le travail arabe, les opinions des gens de Netivot sont divergentes mais ils admettent tous qu'il y a certains travaux que les Juifs n'accepteraient pas de faire. Certains prétendent que les Juifs accepteraient de faire certains travaux mais que les employeurs leur préfèrent des Arabes parce qu'ils ne sont pas organisés et acceptent de bas salaires. D'autres pensent qu'il n'y a pas de rapport de cause à effet entre le chômage des Juifs et l'emploi des Arabes à Netivot. Dano Biton qui est responsable de la section des jeunes déclare : « Ce n'est pas très satisfaisant de donner tous les sales boulots aux Arabes mais c'est comme ça. Les Juifs ne veulent pas travailler dans la construction, ni balayer les rues, ni ramasser les ordures. Les Arabes prennent tout ce qu'ils trouvent comme travail. »

Quand les gens étaient excités, certains ont parlé de chasser tous les Arabes de Netivot. Aujourd'hui ils admettent tous que cela serait impossible. Certains revendiquent une loi qui accorderait la priorité aux gens de Netivot : qu'on n'embauche pas les Arabes sur des postes où les Juifs veulent bien travailler. Michael Elyakim, instituteur et peintre : « Les entreprises préfèrent employer de la main-d'œuvre arabe qui est bon marché. Le directeur sélectionne un certain nombre d'Arabes et négocie les salaires avec eux. Il les paie à des taux inférieurs au taux officiel. S'il y avait de bons salaires dans la construction, beaucoup de Juifs accepteraient d'y travailler. » Zion Buskila, membre du Comité de la Réaction, est entrepreneur de jardinage, il emploie des Arabes. Il dit : « Tout ça c'est des discours. Aucun Juif ne ferait le travail que je demande et n'accepterait les salaires que je paie. A chaque fête religieuse, les Juifs prennent deux jours, et ils prennent deux jours chaque fin de semaine. Les Arabes font leur travail. »

Netivot, ville sans pitié

Michael MERON

Yediot Ahronot, 11 mars 1983

Le meurtre d'un habitant de Netivot a placé la ville sous les projecteurs des medias. Prévenus que du sang allait couler, les gens se sont précipités. Il n'y a pas eu de sang mais le spectacle qui a été donné

n'en était pas moins triste. Le premier acte a révélé le thème fondamental : les gens de Netivot contre les Arabes. Au second acte, nous avons entendu des clameurs : « Arabes, rentrez chez vous ! Nous ne vous laisserons jamais revenir à Netivot. » Mais le dernier acte a montré les héros retrouvant leurs occupations habituelles, leurs clubs de billard... et une vie quotidienne qui s'écoule doucement avec beaucoup de temps libre. Et les Arabes sont revenus travailler à Netivot. Les affaires habituelles.

Mars 83. Beaucoup de choses se passent en Israël. Les gens parlent de l'hiver le plus froid qu'on ait connu en Israël depuis des années. Les gens parlent de guerre civile. Une grenade à main a été lancée dans Jérusalem. Sharon change de fauteuil et devient ministre sans ministère. Des cérémonies à la mémoire d'Emil Greenzweig se déroulent dans tout le pays. Des difficultés surviennent. Les gens se battent à Tel Aviv et à Jérusalem pour faire prévaloir leurs opinions. Les leaders de la Paix Maintenant reçoivent tous les jours des menaces. La Bourse dégringole. Ah ! Oui, la Bourse. L'effondrement de la Bourse, on s'en souvient à Netivot où les autres événements n'ont pas laissé une grande impression. Au moins dans la jeunesse de Netivot.

La jeunesse de Netivot, on peut la rencontrer au centre de la ville : au restaurant de la Victoire ou au club de billard Elias. Ils ne s'intéressent plus aux médias, après que la télévision soit venue ici, et que rien ne se soit passé. Ils ne croient plus que rien, ni personne, excepté Begin, puisse les aider. Mais ils n'appellent plus Begin le roi. Maintenant le roi d'Israël, c'est Sharon. Pères n'est qu'un nazi puant. La police vient de passer les voir.

Un autre jour à Netivot. Le club de billard Elias s'est ouvert il y a deux semaines seulement et depuis, il est constamment occupé par les jeunes. Nous sommes arrivés là-bas à midi et les jeunes étaient au milieu d'un jeu fascinant. Ils étaient tous très bien vêtus. Vestes de cuir, jeans à la mode, de la qualité la plus chère. Chaussures de sport d'importation. Trainings impressionnants. Ils jouaient au billard.

Une enseigne à l'extérieur : Club de billard. A l'intérieur, sur les murs il est dit que l'entrée n'est autorisée qu'au-dessus de seize ans et les jeux (d'argent) interdits. Des morceaux de journaux décorent les murs avec des photos de jolies femmes. Par terre, des quantités de mégots. Deux tables de billard. Trois machines à jeu électroniques. Un petit distributeur avec des douceurs, du coca et des sandwiches. Certains de ces jeunes gens viennent tous les matins. Ils font l'ouverture et la fermeture du club. Ils lisent les journaux une fois par semaine peut-être. Ils suivent les nouvelles de temps en temps à la télévision.

Ya'akov Zuzut, 22 ans, est le seul qui se soit intéressé à nous. Il me demande pour quel journal je travaille et quel est mon nom. « Je ne peux pas croire que vous soyez Michael Meron », dit-il. « Vous avez écrit des articles contre le gouvernement et tout à coup, je vous vois ici.

Et vous avez l'air tout à fait bien malgré tout. Je ne comprends pas. Est-ce que vous allez écrire quelque chose sur nous ? Votre titre pourrait être : Netivot, une ville sans avenir pour les jeunes. »

Nous allons parler dehors. Trois autres jeunes nous rejoignent. Zuzut dit qu'il ne parlera pas avec eux. « Si vous voulez une discussion sérieuse, alors pas avec eux. Vous ne devriez rencontrer que ceux qui savent s'exprimer eux-mêmes. »

Nous rencontrons Ya'akov Ohayon, 21 ans. Manteau de cuir. Chaussures All Star. Coupe de cheveux de professionnel. Il a été libéré à la moitié de son temps du service militaire et ne m'en donne pas la raison. A présent il est sans emploi.

Yomar Amar, 18 ans. Va bientôt partir à l'armée. Pourquoi ? « Parce qu'ici, il n'y a rien à faire pour moi. » Une fois à l'armée, il essaiera de se faire libérer assez vite pour rentrer chez lui à Netivot.

Zion Bunfeld, 18 ans et demi, va partir à l'armée : il ne sait pas quand et n'a pas l'air d'avoir envie de le savoir. Pour l'instant sans emploi. Yehoshua Dahan, a déserté l'armée.

Meir Korkovdos, un an et demi d'armée. Déserteur.

Jacky, soldat. Déclare être en permission après l'entraînement de base. Alors que tous les autres boivent du thé ou du café, Jacky commande un verre d'arak. Qu'est-ce qu'il y a de meilleur qu'un verre d'arak à midi ?

Ya'akov Zuzut semble le plus sérieux de tous. Il ne s'échauffe pas. Il ne se met pas en colère trop vite. Il est capable d'écouter. Il déclare qu'il a travaillé dans un hôtel d'Eilat, à la réception, et que maintenant il attend la rentrée scolaire pour aller dans une nouvelle école, suivre un cours de mode à Shenkar. On l'a accepté, bien qu'il n'ait que huit ans d'études.

« Vous me parlez de la grenade lancée à Jérusalem ¹⁹... Qu'est-ce que je pourrais bien vous dire là-dessus ? Sinon que je regrette de ne pas l'avoir lancée moi-même, de mes propres mains. Mais qu'est-ce qui se passe ? Alors qu'on se bat au Liban, il y en a qui viennent manifester ? Ce n'est pas de cœurs qui saignent qu'on devrait les traiter mais de canailles. »

Ya'akov Ohayon prend son temps pour répondre à la question : « Je n'étais pas content. Du sang juif a coulé. Et ce n'est pas une raison, parce qu'il était ashkenaze... Mais ce genre de choses ne me tracasse pas beaucoup. Je suis content d'être en vie. Je mange, je dors, je grandis. Je ne m'intéresse pas à autre chose. »

« En tout cas, dit Ya'akov Zuzut, ils n'ont pas tué ce type de la Paix maintenant parce qu'il était ashkenaze mais pour ses opinions qui n'étaient pas bonnes pour l'Etat d'Israël. Il était de la Paix maintenant. La Paix maintenant, c'est Pérès. Pérès est un nazi. Tout ce qu'il veut, c'est détruire notre cher pays. Il veut donner un Etat aux Palestiniens et dans moins de dix ans il ne nous resterait plus rien. D'une façon générale, écrivez-le, notre problème, c'est les Arabes et pas les Ashkenazes. » « C'est vrai, dit Ya'akov Ohayon. Si j'avais été maire de Netivot,

je n'aurais pas toléré le quart d'un Arabe à proximité de la ville. Je les aurais tués tous, de mes propres mains. Ce sont des animaux, voilà ce qu'ils sont. »

Ses amis rient gaiement. Ils sont unis dans leur haine des Arabes. Pas de conflits sur cette question. Un bon Arabe est un Arabe mort et cent Ashkenazes valent mieux qu'un seul Arabe.

« Ecrivez que je déteste les Arabes, dit Zuzut. C'est à cause d'eux que je suis sans travail. Ils nous prennent tous les emplois. Et même s'il y a un travail, je refuse de travailler à côté d'un Arabe parce que ce ne sont pas des êtres humains. »

Ils sont tous d'accord. Ils disent que les Arabes acceptent de travailler pour de bas salaires et que s'ils travaillent dur, c'est pour que leur employeur ne veuille plus employer un Juif.

« Ecoutez ça, dit Yoram Amar. Il n'y a pas longtemps, un Bédouin a tué quelqu'un à Arad. Pour sa peine il a eu six mois de prison sur parole. C'est tout. Si ç'avait été un Juif, il aurait pris la prison à vie. »

Ils acquiescent tous encore une fois.

Ils haïssent les Arabes. Ohayon dit que les Arabes n'ont pas d'autre raison de travailler que celle d'empêcher les patrons d'employer des Juifs. Les Arabes font tout ce que les patrons veulent. Ils sont prêts à tout faire pour de l'argent.

« C'est vrai, dit Zuzut. Un Arabe n'a pas de respect pour soi-même. Le Juif se respecte. C'est ça le problème. Jusqu'à présent, malgré tout, nous n'avons pas fait de mal aux Arabes mais combien de temps ça va durer ? Les Ashkenazes ? Nous n'avons pas de difficulté avec eux. Il n'y en a pratiquement pas ici. Un quart de un pour cent peut-être des habitants de Netivot est ashkenaze ; ils vivent dans leurs propres ghettos et c'est bien qu'il n'y ait ici pratiquement pas d'Ashkenazes. Nous souhaitons que ça continue comme ça. »

Ashkenazes et Sépharades ont tous du sang juif. Ils n'aiment pas tellement les quelques Ashkenazes qu'il y a à Netivot parce qu'ils viennent de Ramat Gan et Bnei Brak pour étudier au Yeshivot de Netivot, qu'ils votent pour les partis religieux au lieu de voter pour le Likoud, mais c'est le seul problème que l'on a avec eux, avec les Ashkenazes.

Quand nous parlons du haschish, ils rient. Zuzut dit qu'il n'y a que les Ashkenazes qui fument du hasch à leurs fêtes en s'imaginant qu'ils sont courageux parce qu'ils le font. « Nous ne fumons pas de hasch. » Je regarde Ya'akov Ohayon. Il est beau et il a un emploi du temps régulier. Il se lève à midi et va passer le temps au restaurant. Il vit chez ses parents. Dans l'après-midi il se rend dans le centre de la ville pour jouer au billard. Il travaille de temps en temps, puis dépense l'argent. Il dit que son père est diamantaire, mais qu'il vit avec son argent. Pourquoi pas ? Quelque chose dans le ton de sa voix me fait douter de ce qu'il raconte, même quand il dit que le soleil brille.

Et la drogue ? Ils n'ont jamais entendu parler de drogue. Ils ne savent même pas ce que c'est. Ils n'en ont jamais pris. Ils n'en prendraient pas même si on la leur donnait gratuitement. Pourtant l'un d'entre eux

me dit tranquillement plus tard : « Je vends de la blanche. Mais je n'en prends pas. Je ne fais que la vendre. »

Nous sommes assis au restaurant de la Victoire. Tout près, nous voyons un homme avec une moustache assis auprès d'une jeune fille bien en chair. Zion dit : « Regardez ce policier et la fille. Vous auriez vu comment il entre dans le restaurant, sans uniforme, et comment il nous force à nous mettre debout et nous fouille. Pour rien. »

Ohayon dit que toutes les forces de police du Sud d'Israël les surveillent. Yoram Amar dit que la police est venue une fois chez lui. « Quand je leur ai demandé s'ils avaient un mandat de perquisition, ils l'ont écrit sur le champ. Ils ont fait un vrai chantier dans la maison. Ils ont laissé à ma mère deux jours de travail, ces bâtards. »

Le maudit flic termine son repas et quitte le restaurant. Voici Rod Stewart qui, chuchotent-ils, a été nourri de tomates dans un *moshav* voisin. Ils aiment se plaindre et maudire le brave policier qui les surveille et la police en général. Après la discussion, ils se dispersent, puis viennent me dire, chacun séparément, de modérer les insultes, de ne pas mentionner de noms, afin de ne pas avoir d'ennuis avec la police. Ce qui les intéresse surtout c'est le divertissement, un domaine trop négligé, pensent-ils.

« Laissez-nous avec tout ce qui se passe dans le pays, la Paix maintenant, la Paix demain », dit Zion et les autres acquiescent : « Ce qui compte le plus pour nous, c'est ce qui se passe ici : nous n'avons même pas une seule discothèque. Aucune activité sociale. — Vraiment rien, dit Yoram. Comment pourrait-il y en avoir alors qu'ils transforment tous les clubs en synagogues ? Nous avons entre trente et quarante synagogues ici. Pourquoi ? Parce que la moitié du budget de Netivot passe à la Yeshiva du Negev. »

Ohayon ajoute : « Nous n'avons qu'un seul cinéma et encore ils veulent le fermer, et pas question d'autoriser des films pornographiques. » Zion les calme : « De toute manière, même si le Ma'arach gouvernait ici nous n'aurions pas de discothèque. » Yoram dit qu'ils n'ont même pas un petit bar où aller le vendredi soir après le dîner. Zion dit que le samedi soir, je pourrais voir des couples d'hommes parce que, par dessus tout, ils n'ont pas de filles. Toutes les filles à Netivot sont moches ; elles essaient d'imiter Fara Fawsett. Ils ne veulent pas de telles filles. « Ces filles, disent-ils, ne pensent qu'à l'anneau de mariage. Vous avez rendez-vous avec elles une fois, le lendemain elles veulent l'anneau de mariage, et, le jour suivant, elles ne se rappellent plus de vous. » Zion dit qu'un sac plein de serpents vaut mieux qu'un sac rempli de femmes. Et si le désir les tenaille ils vont voir les filles d'Ofakim²⁰. « Là, on peut trouver une fille pour la nuit », disent-ils avec un sourire embarrassé.

« Nous aimons bien Rabbi Cahana. Il nous comprend. Il promet de tuer tous les Arabes. Donnez-lui et donnez-nous du sang arabe, voilà le plus grand plaisir qu'on puisse nous faire. Quand la Bourse s'est effondrée, dit Zion, Netivot était morose. Les gens se sont arrêtés de

manger. Plus tard, ils ont retrouvé la santé. Maintenant, ils attendent que le treize de la chance sorte dans les paris sportifs ou d'avoir les mains pleines d'atouts au poker pour recommencer à agir. En attendant, même si on n'a pas d'argent, on a de grandes maisons. Et d'après eux, s'ils ont de grandes maisons, c'est grâce au gouvernement. Pendant les gouvernements du Ma'arach, chacun d'eux n'avait qu'un appartement de deux pièces. Maintenant ils ont des appartements de six pièces et c'est grâce à Begin. « En tout cas, dit Jacky, nous devons nous tourner vers Begin et lui demander de développer Netivot. »

Et en parlant de Begin, deux mots sur Sharon. Au sujet de Sharon, ils sont tous d'accord. « C'est une honte qu'on ait congédié Sharon, disent-ils. Maintenant les Arabes sont contents. » Et ils ne doutent pas que Sharon a été congédié afin de donner son poste à un autre Ashkenaze. Ainsi, ils ont jeté Sharon aux chiens. « Mais, dit Zuzut, il les a regardés dans les yeux, et il est resté au gouvernement. C'est une chance parce qu'il a apporté plus qu'aucun autre à ce pays. Mais ne vous en faites pas ! Maintenant c'est un ministre sans ministère et le roi d'Israël. — Mais il y a une chose qui est sûre, dit Zion, c'est qu'à Netivot, tout le monde a regretté son renvoi. »

La jeunesse de Netivot, nous l'avons trouvée dans les rues et dans les clubs de billard. Des dizaines de ces jeunes étaient au club. Aucun au travail. La plupart d'entre eux ont fait huit ans d'école ou même dix. Ils vont tous partir à l'armée et tenter d'en sortir le plus vite possible. Le chômage ne les dérange pas. La situation générale non plus. Et même l'inflation ne les gêne pas, tant qu'ils ont de l'argent pour acheter des cigarettes. Beaucoup d'entre eux ont déserté l'armée.

Ils n'attendent pas grand chose de la vie. N'ont pas envie d'étudier. « Et si vous avez étudié seize ans, qu'est-ce que ça vous donne, demande Ya'akov ? Ça ne sert à rien. Ce qui compte c'est de vivre. De se payer du bon temps. »

Pour eux Peres est un nazi, Sharon un roi sans couronne dont le temps est encore à venir. Les Ashkenazes ne sont pas un problème, et s'ils le sont, c'est un problème qui peut attendre jusqu'à ce que le problème des Arabes soit résolu.

La main de Dieu ?

Amoz Oz

A sept kilomètres au sud de Bethléhem, près du mont Herodyon, se trouve la colonie de Tekoa, non loin du village arabe de Tekoa, et proche de l'emplacement du Tekoa de la Bible. Là vécurent Ira Ben Ikesh,

l'un de ceux qui combattirent le roi David, ainsi que le prophète Amos, « venu de parmi les bergers de Tekoa pour dire des prophéties sur Israël, deux ans avant le tremblement de terre ». Amos déchaîna sa colère contre les nations étrangères :

« Je briserai le verrou de Damas... Je déchaînerai le feu contre les murs de Gaza.... Je déchaînerai le feu contre les murs de Tyr et il en dévorera les palais... parmi les cris de guerre en un jour de bataille, dans la tourmente en un jour de tempête. »

Mais il n'épargna pas non plus de sa colère sa propre nation :

« Pour trois crimes de Juda et pour quatre, je ne détournerai pas le châtimement de vous... Je déchaînerai le feu contre Juda et il dévorera les palais de Jérusalem... L'homme fort ne pourra déployer sa vigueur ni le vaillant sauver sa vie... » (*Livre des prophètes, I et II.*)

« Ta puissance sera abattue... les cornes de l'autel seront brisées et tomberont à terre... » (*Idem, III, 11 et 14.*)

« Ces maisons en pierre de taille que vous avez bâties, vous n'y habitez pas... » (*Idem, V, 11.*)

Des maisons en pierres de taille, il n'y en a pas à Tekoa, qui n'est rien de plus qu'une colline rocheuse recouverte d'allées de maisons préfabriquées, fournies par l'Agence juive. Sur une autre colline rocheuse voisine, on est en train de mettre la dernière main à quinze maisons individuelles, elles aussi préfabriquées. Tout autour, c'est le désert, léger, clair, à perte de vue au-dessus des collines de pierre. Au loin, les monts Moay, à l'est du Jourdain. La terre est désolée, et même en ces jours d'automne, on ne voit pas la moindre trace de verdure sur les montagnes. Que la tempête soit passée ou à venir, tout est calme à cette heure.

Au milieu de cet espace de silence, on a construit en 1970 une forteresse de Nahal, faite de huttes, de tentes, de fils de fer barbelés, plantée d'un drapeau en son centre. Les tentes ont disparu, et la végétation a poussé. En 1977, la forteresse militaire s'est transformée en colonie civile, est devenue une implantation communale du mouvement Amana, branche colonisatrice de Gush Emunin. Insulte aux pierres du pays, ces constructions préfabriquées donnent au village un air de cité israélienne de la côte, avec leur conjugaison de ciment brut, d'aluminium, de verre et de plastique, tout à fait comme Kiryat Motzkin ou Kiryat Ono. Les collines rocheuses, le désert et les villages de pierre tout autour ne font qu'accentuer l'étrangeté de ce type de construction. Peu de sabras parmi les colons, la plupart des habitants viennent de loin, de Russie, d'Argentine, d'Amérique, de France et d'Angleterre.

La moitié des familles sont membres de la commune, les autres sont candidates. Parce que les origines sont multiples et qu'on s'est peu efforcé de faire vivre ensemble colons religieux et colons laïques,

Tekoa est considéré comme un *melting pot*. On a construit une route circulaire pour permettre aux laïques de ne pas traverser le samedi l'aire d'habitation du village. En fait, on a bien du mal, en semaine, à rassembler les dix fidèles requis pour la prière à la synagogue. La plupart des chefs de famille travaillent en dehors du village, presque tous à Jérusalem qui n'est qu'à une demi-heure de voiture et rentrent dormir le soir. Pratiquement chaque famille a sa voiture. Ils font leurs courses à Jérusalem parce qu'il n'y a pas encore de magasins à Tekoa, mais « cela ne saurait tarder ». La vie sociale et culturelle est quasi inexistante ; la plupart des colons ayant de nombreux enfants en bas âge ont en effet tendance à passer leurs soirées à la maison, et les jeunes ont l'habitude d'aller « faire un saut » à Jérusalem. Seule la réunion hebdomadaire ou bi-hebdomadaire connaît une forte affluence, « spécialement quand nous avons des problèmes ; actuellement l'atmosphère est lourde en raison de nos difficultés financières, et des accusations réciproques qui en découlent ; mais, Dieu merci, nous n'en sommes pas à séparer les Russes des Américains ou les religieux des laïques ».

En dehors des assemblées générales, il y a beaucoup de tours de garde à prendre la nuit. « C'est un coin particulièrement détestable, les Arabes ont un culot fou, ils relèvent la tête, vous avez sûrement entendu parler de David Rosenfeld qui a été assassiné lors de la garde il y a quelques mois. Ils jettent aussi des pierres contre nos voitures, et, si cela continue, on va être obligé de mettre de l'ordre nous-mêmes dans le secteur, si l'armée ne prend pas des mesures énergiques. » A part cela, ils s'interrogent à propos de l'abandon de la localisation provisoire pour la définitive. « Certains d'entre nous sont riches, d'autres pauvres qui devront rester pour un temps sur la localisation provisoire. Certains voudraient qu'on utilise la première localisation pour accueillir les nouveaux arrivants, d'autres voudraient ouvrir un hôtel. L'air est bien meilleur ici qu'à Jérusalem et la région est truffée de sites bibliques, mais les discussions n'ont débouché sur rien de concret. » En réalité : « Il n'y a pas de bagarre. Religieux et laïques sont tolérants les uns pour les autres, les Russes sont des durs, les Américains aussi mais dans un style différent, et les Argentins sont à mettre à part. Dans l'ensemble, cela ne se passe pas trop mal : vivre et laisser vivre. »

Je n'ai su tout cela qu'après un certain temps parce qu'à Tekoa, « on ne parle pas à la presse. On ne parle jamais aux étrangers, parce qu'on a eu de mauvaises expériences. Mais certains membres ont été habilités à le faire par l'assemblée générale, et vous pouvez aller les voir ». Depuis que nous sommes arrivés à Tekoa sans avoir annoncé notre visite, nous avons constaté qu'aucun des « porte-parole agréés » n'était là en ce moment. Une femme énergique, vêtue religieusement, parlant avec un accent anglais, après en avoir vainement cherché un pour nous, s'est proposée de nous « faire visiter et nous impressionner en attendant leur retour ». Mais, visiblement, le respect des consignes de silence laisse à désirer. Au fin fond de la cité, dans son petit atelier « Menachem Outils, Ltd », nous avons trouvé le patron, Menachem, avec

son unique ouvrier, Dani, qui a accepté de nous parler librement, sauf des affaires internes de la cité.

Menachem est né et a passé son enfance dans le quartier Kerem Avraham de Jérusalem. Il est issu d'une famille yéménite qui vit dans le pays depuis le début du siècle. Enfant, il a fait ses études primaires dans une école religieuse juive traditionnelle, en face de la vieille boulangerie Berman. Pendant la guerre de 1948, sa famille a fui Jérusalem pour s'installer dans une maison arabe abandonnée de Jaffa. Menachem se considère comme « un réfugié palestinien de 1948 », ce qui fait sourire Dani, son employé. Il a, plus tard, continué ses études à l'école Ort, jusqu'à ce que sa famille revienne s'installer en 1957 à Jérusalem, « sans la moindre subvention de l'Etat ! ». Il s'est alors engagé dans l'organisation de jeunes Mouvement unifié, puis a fait son service militaire dans une patrouille du Nahal. Il a passé un an près d'Eilat dans la cité de Yotveta, puis un autre au kibboutz Hamadiya avant de regagner Jérusalem, où il est devenu graveur. En 1960, il a décidé de partir, avec un ami, « à Londres pour voir le monde ». Il a effectivement vu une bonne partie du monde ; il est resté huit ans à Londres où il a travaillé, a eu du « bon temps » et a appris la taille industrielle des diamants. « C'était pas mal, mais je ne me sentais pas chez moi ». Dani sourit à nouveau sans rien dire. Menachem est rentré en Israël après la guerre de 1967 : « Ça m'a mis sous pression. La victoire, ça m'a fait un choc. Je voulais être dans le coup. Depuis, j'en ai fini avec les autres pays. J'en avais assez. »

Mais il ne s'est pas établi tout de suite, il a travaillé ici et là, s'est marié (avec une Américaine : « On va bientôt aller prendre le café, vous pourrez la voir par vous-même ! »). Il a passé six années à travailler à Yazur (près d'Haïfa) dans les usines Hamat, vivait à Holon et rêvait d'être « indépendant ». Il est venu en 1975 s'installer à Kiryat Arba avec sa femme et ses trois fils (depuis il a eu une fille et un autre fils), non par idéologie, mais « pour avoir une chance d'avancer ». On lui a alors proposé la direction de l'usine Poules Hephzey à Kiryat Arba, mais « les affaires marchaient mal parce qu'on était en mauvais termes avec les propriétaires ». Il y a un an, Menachem et les siens se sont installés à Tekoa où il s'occupe de l'atelier local (« Quelqu'un d'autre l'a fondé, mais a échoué et est parti. Je l'ai remis en marche, avec l'aide de Dani »). Menachem était candidat, il vient juste d'être accepté comme membre à part entière de Tekoa. L'investissement, bâtiment et machines, a été payé par le gouvernement, par l'Agence juive, une petite part par la commune et quelque chose par lui-même. Menachem est propriétaire conjointement avec la cité. Au début, il a eu du mal, il s'est battu pour trouver un marché. Il a refusé les emprunts, « sauf un, qui est difficile à supporter, mais maintenant les affaires sont bonnes ; je gagne très bien ma vie, je n'en ai pas honte. C'est le progrès. Maintenant ils me connaissent sur le marché ! ».

Que fabrique-t-on à « Menachem Outils » ? L'ouvrier, Dani, 22 ans environ, se propose de me le montrer et m'explique de sa voix tranquille

qu'ils fabriquent des outils pour affuter les métaux durs et tailler les diamants. « Un diamant, dit-il, c'est un matériau extrêmement dur. Beaucoup de gens ne savent pas que le diamant est de la même famille que le verre, et que le verre est plus dur que l'acier. On ne peut travailler un diamant qu'avec un autre diamant. Nous taillons ces roues dans l'aluminium en fonction de la demande et les recouvrons d'un anneau de poudre de diamant. La dureté dépend de la qualité du diamant, de la concentration de la poudre, et d'autres facteurs physiques et techniques. C'est très intéressant parce que chaque roue a son propre caractère, si je puis dire. — Son propre caractère ? — Je veux dire son caractère, ses caractéristiques. Avec même ses moments de folie. Dans l'ensemble, c'est une question de précision, de combinaison, comme en poésie. »

Dani sourit, gêné, et s'arrête de parler, sans vouloir s'expliquer davantage : « peut-être, tout ce que j'ai dit était idiot, dit-il. Tant mieux si vous avez compris ». Entre-temps, Menachem s'est libéré, il ferme l'atelier, et nous invite avec Dani à prendre le café chez lui. (« Ensuite, nous vous amènerons pour parler avec quelqu'un des gens importants. Quelqu'un sera bien de retour dans la soirée. »)

Début de soirée à Tekoa. Les projecteurs des palissades extérieures sont déjà allumés. Les enfants, religieux ou non, jouent entre les maisons. Sur une colline au loin, on aperçoit les lumières de Ma'ale Amos, la colonie juive la plus proche. « C'est là que vivent les Noirs [les juifs religieux qui portent une robe noire, dénomination péjorative (NDLR)], dit Menachem, ils arrivent tout droit de Meah Sharim, avec leurs manteaux noirs. Ils ont reçu des maisons de l'Agence juive et restent là toute la journée à étudier la Bible. Dieu seul sait de quoi ils vivent ; peut-être de charité. »

Nous traversons un vallon pour grimper vers la cité permanente, que l'on est en train de terminer ; la Tekoa de maisons particulières préfabriquées. Certaines sont déjà habitées. Menachem et Harriet (« Ne faites pas attention au désordre ! ») ont une grande baie vitrée qui donne sur le désert de Judée. Sur la table, le journal *Hatzofe*, du Parti national religieux (ultra-droite, NDLR). On nous sert un café délicieux avec l'odorante cardamome et Ménachem nous corrige, « ce n'est pas le café yéménite, c'est le café d'Aden ; il m'a fallu dix ans pour apprendre à Harriet à préparer du bon café ! » Ils ont cinq enfants, Itamar-Haïm (12 ans), Jonathan-Israël (10 ans), Yoram (7 ans), Yenosha-Moshe (2 ans), et Tehila, qui a cinq semaines. Harriet vient d'une famille très religieuse new-yorkaise, du Queens. Dans le pays depuis 14 ans. Une forte femme aux manières douces, vêtue religieusement. Elle s'occupait de l'accueil des nouveaux immigrants et souhaite recommencer à travailler (« quand les enfants seront un peu plus grands »). Mais l'immigration, c'est fini aujourd'hui en Israël. « Nous vivons une époque de déclin spirituel, ce qui engendre l'émigration. Mais l'immigration va arriver, c'est certain. Il n'y a pas de doute. »

Qu'est-ce qui pourrait causer une large immigration ? « Quelque chose comme la guerre des six jours, dit Harriet, une autre grande victoire qui rassemblera et enthousiasmera les juifs. Dont ils seront fiers. C'est à cause de la guerre des six jours que Menachem est rentré d'Angleterre et que j'ai immigré, c'est à cause de la guerre des six jours que nous sommes ici aujourd'hui. »

Souhaitez-vous la guerre ? « Pas forcément une guerre. Cela pourrait aussi très bien être une catastrophe épouvantable qui frappe les juifs de la diaspora. Un renversement du sort, de nouvelles persécutions. Alors, ils viendraient. Mais une victoire, ce serait encore mieux ! »

Et la paix ? Ferait-elle venir de nouveaux immigrants ? Harriet répond en posant une question à son tour : « Quelle paix ? Est-ce que la paix avec l'Egypte nous a amené de nouveaux immigrants ? Bien au contraire ! Mais ce n'était pas la paix, c'était une capitulation. On a tout vendu à l'Egypte pour un bout de papier. De toutes façons, je ne pense pas qu'il y aura jamais la paix. La haine des Gentils pour les Juifs est éternelle. Jamais il n'y aura de paix entre eux et nous, à moins qu'ils ne nous écrasent tout à fait, ou que nous les écrasions définitivement. Il faudrait qu'ils donnent à quelqu'un comme Sharon la possibilité d'en tuer le plus grand nombre possible, de ravager leurs pays, à ce moment-là, peut-être les Arabes comprendraient-ils que nous leur avons fait une grâce en les laissant vivre. »

Les Israéliens accepteraient-ils ce genre de guerre ?

« Les Israéliens sont corrompus. Abrutis par l'abondance. Ils ne sont pas prêts à se sacrifier pour leur salut. Ceux qui réussissent deviennent riches et dissolus. Les autres sont pauvres et ont un sentiment de discrimination. Voilà qui explique le relâchement de la morale et de la corruption. Craignez ! »

« Ecoutez cette parole, dit Amos, le prophète de Tekoa, vous, vaches de Bashân, qui demeurez sur la montagne de Samarie, vous qui opprimez les faibles, écrasez les pauvres, vous qui dites à vos maris : Apporte et buvons !... » (*Livre des prophètes*, IV, 1.)

« C'est pourquoi l'homme prudent se tait en ce temps-ci... Malheur à ceux qui se prélassent dans Sion et qui vivent en paix sur la montagne de Samarie... J'abhorre l'orgueil de Jacob, je hais ses palais, je livrerai la ville et tout ce qu'elle renferme... » (*Idem*, VI, 1 et 8.)

Menachem : « Tout cela, c'est la faute de la richesse. Quand je suis rentré d'Angleterre après huit ans, j'ai refusé les privilèges d'un nouvel immigrant, par principe. On ne peut pas manger dans la main des Américains et rester fidèle à Eretz Israël, il faut choisir. »

Harriet : « Peut-être les Arabes comprendront-ils un jour que cette terre appartient aux Juifs, peut-être le monde entier l'admettra-t-il aussi. Mais auparavant, nous devons nous-mêmes bien le comprendre et rester

unis : il ne doit pas y avoir d'opposition intérieure à propos de nos droits sur cette terre. Il faut arrêter d'être un jouet entre les mains des Arabes et des Gentils. De toutes façons, si on accorde la moindre importance à ce que disent les Gentils, on finira par tout perdre. Aujourd'hui, nous sommes puissants et la parole est à la force. Les Gentils n'ont jamais compris d'autre langue que celle-là. » Israël peut-il ignorer les Gentils ? Où trouvera-t-il de l'aide ? Des armes ? « L'aide !, reprend Harriet avec colère, puisse-t-elle disparaître ! A jamais ! C'est elle qui amène toute cette corruption, ils nous achètent ! Ils nous font perdre la tête avec leur or ! »... Et les armes ? « Ce ne sont pas des armes qui font gagner une guerre ! C'est l'homme ! C'est la foi ! C'est Dieu ! Que le monde se mette bien cela dans la tête ! Jamais nous n'aurions dû arrêter, ni en 1967, ni en 1973, il aurait fallu continuer ! Les écraser complètement ! Marcher sur leurs capitales ! Ne pas s'occuper de ce que les Gentils pouvaient dire ! » et une minute après : « Ce n'est pas cela qui aurait amené la paix non plus, un peu de calme peut-être mais pas la paix ! Parce qu'il s'agit d'une guerre de religion ! D'une guerre sainte ! Pour eux comme pour nous ! C'est la guerre contre l'Islam, et la guerre contre les Gentils ! »

Menachem : « Mais les musulmans savent bien, dans le fond de leur cœur, que cette terre est nôtre, puisque c'est écrit dans leurs livres, c'est écrit dans le Coran. Ils devront bien finir par l'admettre. » Et accepter de vivre sous notre contrôle ? De travailler comme main-d'œuvre à bon marché pour nous ?

« Et alors, reprend Harriet, est-ce que cela n'est pas écrit dans la Bible ? N'étaient-ils pas coupeurs de bois et puiseurs d'eau ? C'est une sentence bien douce pour des meurtriers ! Bien clément ! » N'y aurait-il aucun intérêt à chercher un compromis ? « Avec les Gentils ? Chaque fois que nous leur avons cédé, cela nous a valu des ennuis. C'est la même chose dans la Bible. C'est parce qu'il a éprouvé de la compassion pour Amalek que Saül a perdu son royaume. Les Gentils ne peuvent pas faire autrement que d'être contre nous. C'est dans leur nature. Cela vient parfois de leur religion, parfois de l'idéologie ou de l'antisémitisme. Mais en réalité, tout vient de Là-Haut. Dieu a rendu Pharaon cruel, puis il l'a détruit. C'est eux, ou nous ! » Eux, c'est qui ? Les Arabes ? « Tous ceux qui lancent des bombes pour tuer les femmes et les enfants, les musulmans, les Arabes, les antisémites. Les pires ne sont pas ceux qui veulent nous rejeter à la mer, non, nous pouvons nous débrouiller avec ceux-là. Non, les pires sont ceux qui, par ruse, prétendent que nous avons notre part de droits. Et notre peuple naïf va gober cela ! C'est du Ciel que nous viennent nos droits éternels ! A chaque fois que nous avons fait un compromis sur nos droits, nous n'avons récolté que des ennuis et la guerre ! » Que faire si les Arabes nous proposaient aujourd'hui un traité de paix et un compromis ? « Il faut tout simplement leur dire : Désolés ! Trop tard ! Il faudrait même leur faire la guerre pour qu'ils n'influencent pas les plus faibles d'entre nous. »

Menachem ajoute : « Je suis bien plus extrême qu'Harriet, et pourtant je pense qu'il y a une véritable possibilité de vivre en paix avec les Arabes. Quand cela ? Quand ils auront compris que c'est par faveur que nous les laissons vivre ici, que ce n'est pas un droit qui leur appartient. Je parle bien l'arabe et je connais beaucoup d'Arabes pour avoir travaillé avec eux. Ma famille vient d'Aden, et nous savons que l'Arabe est une créature douce et obéissante, aussi longtemps qu'on ne l'excite pas et qu'on ne lui met pas des idées dans la tête. L'Arabe ne veut pas la guerre, il a seulement besoin qu'on lui dise avec précision où est sa place. »

Sa place, où est-elle ? « Ils peuvent vivre avec nous, s'ils en ont envie, pourquoi pas ? Travailler, gagner de l'argent. Je ne les chasserai pas, même si j'avais l'occasion de me débarrasser d'eux. Qu'ils vivent avec nous, comme les Druzes. Qu'ils fassent leur service militaire, pourquoi pas ? » Et si, comme Sadate, Arafat offrait de nous reconnaître et de faire la paix ? « Je le mettrais sur le champ en prison, pour meurtre. » Et s'il s'agissait d'un autre chef palestinien, pas d'Arafat ? « S'il n'a pas les mains couvertes de sang juif, je parlerai avec lui, même en arabe. Je ne suis pas comme Harriet, qui a peur d'eux parce qu'elle ne les connaît pas. Je les connais bien, moi, et ils ne me font pas peur du tout. »

Harriet : « Je préférerais qu'ils ne soient pas là ! »

Menachem : « Pourquoi ? Laissons-les vivre, profiter de l'existence... La seule chose qu'ils doivent bien se mettre dans la tête, c'est qui est le maître. C'est tout. »

Amos le prophète dit :

« Ceux qui se réjouissent sans raison et se glorifient disant : "Eh bien ! N'avons-nous pas saisi le troupeau à la force de nos mains ?" et voici que je dresserai devant vous une nation, O maison d'Israël — ainsi parle le Seigneur, Dieu d'affliction — et que vous vous lamenterez. » (*Livre des prophètes*, VI, 13-14.)

« Et voici que le Seigneur Dieu m'a appelé et m'a ordonné de combattre par le feu qui dévorera les abîmes profonds. » (*Idem*, VII, 4.)

Harriet me dit qu'elle a gardé la nationalité américaine. « Non, ce n'est pas pour des raisons de sécurité, c'est seulement pour qu'il me soit plus facile d'aller rendre visite à mes parents. » Menachem rappelle que son grand-père, venu d'Aden en Israël « non par sionisme, mais parce qu'il avait la conviction que le temps était venu de retourner au pays », avait, toute sa vie durant, gardé secrètement son passeport britannique. « Pourquoi ? Aucune idée. Simplement pour qu'il soit là ! » Révélation d'Harriet : en fait, Menachem aussi a gardé la citoyenneté britannique. Menachem : « Oui, c'est vrai, je l'ai toujours, mais je ne vais pas le renouveler. C'est fini. Maintenant, si vous le voulez bien, Dani

va vous conduire chez Amiel pour discuter. Peut-être, entre-temps, le rabbin lui aussi est-il revenu. »

Dani se lève en silence. Nous le suivons. Nous nous arrêtons quelques instants dans son studio pour boire un coup. Dani est jeune, timide et fait suivre pratiquement chaque question d'un long temps de réflexion, d'un léger sourire et d'une réponse brève. Il est né et a été élevé au *moshav* Elkosh en Galilée. Ses parents sont originaires du Kurdistan. Des Kurdes, eh oui ! Ils savent à peine lire et écrire ; le père en sait un tout petit peu plus que la mère. L'école primaire d'Elkosh, une mauvaise école, son niveau est très bas. Ensuite, il a appris une profession. Puis le service militaire comme technicien dans l'aviation.

Pourquoi est-il venu à Tekoa ? Raisons idéologiques ? Politiques ? Professionnelles ? « Un voyage. » Quel voyage ? « Un voyage aux grottes de Haritum ». Seul ou avec des amis, il voyage beaucoup. Ils sont passés par Tekoa. Dani a aimé l'endroit et décidé d'y rester. Ce n'était pas tant l'endroit qu'il aimait mais le paysage. Menachem lui a donné du travail et il lui plaît. Il aime le paysage. Il y a ici quelque chose de particulier qu'on ne trouve nulle part en Galilée, ni ailleurs. » Quoi exactement ? Dani refuse de s'expliquer. « Les mots ne peuvent pas l'exprimer, peut-être un poète le pourrait-il, mais moi pas. »

Il est maintenant candidat. A-t-il l'intention de s'installer ici définitivement ? « Je n'en suis pas sûr, peut-être bien, ça me plaît. » Qu'est-ce qu'on fait ici après le travail ? « Je vais deux fois par semaine à Jérusalem, pour apprendre l'anglais et pour danser. J'aime danser », dit-il avec un sourire d'excuse.

Et les autres jours ? Il monte la garde. Il lit. Il lit énormément. Il a beaucoup de temps pour lire. C'est très calme. Je jette un coup d'œil à sa bibliothèque : *Le vieil homme et la mer*. Heinrich Boll, Socrate, Zelda, Soljenitzine, Amihai, Ben Ner, Garcia Marqués. Un livre est ouvert à côté de son lit : *Le livre des comparaisons. Guide des distances, dimensions, volumes, espaces, masses, poids, densités, énergies, températures, temps, vitesses et relations numériques*, par le groupe Diagram, édité à Londres.

Dani me voit noter le long titre du livre, il sourit et explique : « C'est utile pour mon travail. Cela me sert également parce qu'ici j'entends beaucoup de discussions religieuses à propos de l'Univers et j'ai besoin de me faire une opinion sur l'univers. »

Dani, crois-tu que cette terre soit la nôtre ? « Oui, mais, tu sais, les Arabes ont un autre avis. » Qui a raison, eux ou nous ? « Eux et nous, les deux à la fois. Mais je pense que nous avons un peu plus de raisons. » Et cela ne te dérange pas d'être installé sur une terre qui a pu être enlevée aux Arabes ? Dani me dit de regarder par la fenêtre. Il fait presque nuit. Il dit : « Regarde le coucher du soleil. Puis, regarde comme tout cela est vide, il y a de la place. » Que faire des habitants arabes ? « Une question difficile. » Qu'en penses-tu ? « Ce qu'il ne faut pas faire, je le sais, ne pas tuer, ne pas expulser, ne pas opprimer. Mais ce qu'il faudrait faire, je n'en sais toujours rien, mais j'y pense beaucoup. »

Ont-ils des droits ? « On ne peut pas dire qu'ils n'en aient pas, ce sont des êtres humains. » Et s'il advenait que nous ayons à évacuer les territoires occupés ? « S'il y avait moyen de ne pas le faire, nous ne le ferions pas. Si nous devons y être forcés, nous nous retirerions. Mais peut-être pourrions-nous continuer à vivre ici. Ça ne devrait pas gêner grand monde. » Que ferais-tu en cas d'évacuation ? « En ce qui me concerne, pas de problème. J'irai ailleurs. Ce sont les autres qui feront des histoires. » Une guerre pour les colonies de Judée et de Samarie en vaudrait la peine ? « Ce n'est pas comme cela que les choses se présentent. Jusqu'à maintenant, c'est pour détruire l'Etat d'Israël qu'ils ont fait la guerre. Jusqu'à maintenant, aucune guerre n'a eu lieu pour Tekoa. Si ça devait être le cas, cela me poserait problème. Voulez-vous encore quelque chose à boire ? »

Retour à l'ancienne localisation, les fortifications de Nahal. Nous sommes invités dans le petit appartement d'Amiel. Nouvel immigrant des Etats-Unis, Amiel Unger est lecteur en sciences sociales à l'université de Bar Ilan (université religieuse). Nous discutons dans le bruit de fond des pleurs de bébés. Beverly, l'épouse d'Amiel, s'efforce en vain de calmer les enfants et ne prend pas part à notre conversation. Quatre années de mariage, trois fils. Le plus jeune, âgé de cinq semaines, s'appelle Nehemya en souvenir de David Rosenfeld, le garde assassiné il y a peu de temps, et d'un autre jeune Français de Tekoa, tué lors de la guerre du Liban. Son frère de deux ans plus âgé, s'appelle Ira, en référence à l'Ira de Tekoa de la Bible (Samuel, II). L'aîné se prénomme Ahia.

Amiel et Beverly se sont installés à Tekoa le jour de la visite de Carter en Israël, quand « fut décidé le sort du Sinaï, et que l'avenir de la Judée et de la Samarie apparut en danger ». Beverly vient d'Angleterre ; Amiel fait partie du groupe d'Américains qui voulait s'implanter ici il y a déjà un certain temps, à l'époque du gouvernement de l'Alliance, « mais il y avait des restrictions ». Il cherchait à s'installer dans un lieu nouveau, ayant une « signification religieuse ». Ils ont fini par choisir Tekoa à cause du prophète Amos, « dont les paroles d'encouragement sont plus d'actualité que celles de journaux quotidiens ». Amiel et Beverly ont été le sixième couple à s'installer à Tekoa, et le premier du groupe américain qui depuis 1978 s'installe progressivement ici. Avant leur arrivée, il n'y avait que des Russes ; ce sont des sionistes aussi convaincus que ceux de la seconde Aliya.

Entre Bobi, le travailleur social à Jérusalem et secrétaire aux affaires intérieures de Tekoa, Bobi est Robert Brown, devenu David Bar On. Ils me racontent que c'est aux Etats-Unis que s'est organisé leur groupe, avec le projet d'aller s'installer en Judée et en Samarie. Là-bas, ils ont commencé à apprendre l'hébreu. Amiel possède un grade universitaire de l'université de Yeshiva, et des grades de l'université de Columbia. Bobi est diplômé de l'université de Long Island et de City College.

Pourquoi la Judée et la Samarie ?

Bobi : « J'étais un compagnon. Dans la devinette de la Bible, je suis le second ou le troisième. C'est de la Bible que me vient l'inébranlable conviction que les Juifs retourneront dans leur patrie. En 1967, lorsque l'armée a libéré la Judée et la Samarie, j'ai ressenti que nous devons nous enrôler aussitôt afin de ne pas louper le bon moment. J'ai décidé d'aller dans un lieu dangereux, comme pionnier. Petit garçon, j'ai été éduqué à Beitar. »

Dans un hébreu clair et joyeux, Amiel explique que le salut du peuple est lié à la délivrance de la terre, et que l'une et l'autre choses ne peuvent advenir si l'on ne vit pas conformément aux préceptes bibliques. « La Torah est infiniment plus moderne que la culture occidentale. Elle accorde à l'individu la liberté mais pas la licence et beaucoup d'espace pour la joie et la vie, sans retour à la sauvagerie. La Torah, entendez la Halacha, est la meilleure des constitutions, une constitution optimale, je vous parle en homme de science, elle est la constitution la plus exactement adaptée à la nature humaine. Elle élève l'homme au travers de ce qu'il a de bon sans mépriser sa mauvaise part dont elle se sert au bénéfice de la société. Quand le groupe américain est arrivé à Tekoa, nous avons eu des problèmes d'adaptation avec les Russes ; différences de mentalité, etc. Mais, avec l'aide de Dieu nous nous en sommes sortis. »

Que pensent-ils des dernières déclarations du rabbin Amital de Gush Etzion ? Que pensent-ils de Zvulun Hammer ? S'agit-il d'une scission dans Gush Emunin ?

Amiel croit au pluralisme. Il ne craint pas les opinions divergentes. Il est contre le fanatisme, c'est une excellente chose que Melamed siège à la Knesset comme représentant du parti religieux. « Et alors ? Discutons ! En amis. »

Mais Bobi : « Ils ont tort de se montrer faibles. Sans doute est-ce à cause de la confusion provoquée par l'Alignement pendant la guerre du Liban. »

Amiel : « Les voies de Dieu sont vastes. Nos opposants comprendront progressivement leur erreur. La culture occidentale n'est pas pour nous, même si elle recèle bien des valeurs que nous devrions emprunter, mais la seule voie des juifs est celle de la Torah. Ils vont l'admettre progressivement, sans coercition. J'ai rencontré récemment un jeune homme charmant à son retour de la guerre du Liban, qui m'a dit avoir découvert que son grand-père dirigeait la section juive du Parti communiste soviétique. Les voies de Dieu sont vastes. Personne n'est perdu. Nous devons engager un dialogue spirituel avec chacun, fût-il Lioba Eliav. En ce qui concerne Yossi Sarid, c'est différent, et beaucoup plus difficile, mais il n'est pas perdu pour autant. Il ne faut pas abandonner ! »

Bobi : « Souvenons-nous de la révolte du ghetto de Varsovie. Que s'est-il passé ? Ils ont voulu épargner des vies, ils ont voulu gagner un jour, puis un autre, en supposant que peut-être les nazis finiraient par les oublier. Ils voulaient la paix maintenant. Et quand se sont-ils révoltés ? Quand ils n'étaient plus que quelques milliers ! Mais ils

auraient dû le faire quand il y avait encore un demi-million de juifs ! Quelle leçon pour nous ! N'attendons pas qu'on vienne nous détruire ! Continuons les attaques préventives ! Mais n'allez pas penser que nous sommes tous Gush Emunin à Tekoa ! Nous avons des opinions variées, certains sont NRP, d'autres Hatehiya, et nous avons même des Likud ! »

Et si vous deviez choisir entre Tekoa et une autre guerre ? On ne doit pas abandonner Eretz Israël, ce que Dieu a donné ne doit pas être repris. »

Si vous deviez choisir entre Tekoa et la division de la nation, la guerre civile ? « A Dieu ne plaise, dit Amiel, c'est un péché de parler de guerre civile, on ne doit même pas en formuler l'idée. Si je pensais un instant que ma présence ici pouvait déclencher une guerre civile, je partirais immédiatement, mais cela n'est pas réaliste, et Dieu merci, il n'y a pas de danger que cela arrive. — La Paix maintenant va-t-il déclencher une guerre civile ? — Seulement dans les mots. Pas en pratique. Ce ne sont pas des idéalistes, ce qu'ils désirent avant tout, c'est le confort immédiat, c'est la vie facile, à l'américaine, ne pas aller à l'armée, ne pas avoir à se battre pour leur pays. Toutes ces idées de gauche nous viennent droit des Etats-Unis de l'après-Vietnam. C'est la mode. Déjà dépassée aux Etats-Unis. Ça ne va pas tarder ici également. Rien d'autre que du mimétisme. C'est étranger à l'esprit juif. »

Et les Arabes ? Que faire des Arabes ? Bobi s'étonne : « Les Arabes, on s'en fout ! » Amiel : « Les Arabes c'est un problème ! Peut-être est-ce une épreuve que Dieu nous envoie. Soyons forts et persévérants, et le salut viendra. Toutes ces difficultés annoncent la venue du Messie. Laissez-moi vous dire quelque chose d'important. L'un des nôtres, peut-être un fanatique, était fermier à Tekoa. Il s'appelait Amos le prophète ; il a parlé en ces termes de ce que nous vivons à présent : « Je les planterai sur leur terre, et jamais plus ils ne seront arrachés de la terre que je leur ai donnée. » ...Telles furent ses paroles, et quand on regarde notre installation ici, d'un point de vue philosophique, on s'aperçoit que la prophétie a été réalisée. Mot pour mot. Il faut être complètement aveugle pour ne pas voir là les prémices de notre véritable Salut. »

En rentrant de nuit à Jérusalem, à travers les villages arabes aux maisons de pierres, fermées, au milieu des vignobles et des champs de Beit Sahur, dans les rues désertes de la Bethléem arabe, je repense aux mots de Menachem : « Ils doivent savoir qui est le maître, c'est tout ! » Et à ceux d'Harriet : « Des coupeurs de bois et des puiseurs d'eau. » A ceux de Bobi : « Les Arabes, on s'en fout ! » Et à ceux de ce fermier fanatique de Tekoa, le prophète Amos : « N'êtes-vous pas pour moi comme des Kushites, enfants d'Israël ? » Ou encore à ce que disait ce fils d'émigrants kurdes, Dani : « Ce sont aussi des êtres humains. »

Menachem, Bobi, Amiel et tous leurs amis de Gush Emunin, Amana et sa cohorte de colons barbus au regard de braise, enivrés par leur notion de salut, et tellement certains de préparer eux-mêmes le salut du peuple juif, de réaliser les prophéties d'Amos. Ont-ils jamais lu la

Bible d'un autre œil, pris en compte une autre signification. La colère du prophète Amos par exemple... : « tes fils et tes filles tomberont sous l'épée... je changerai vos fêtes en deuil, tous vos chants en lamentations pour le péché de Samarie... » Je n'en sais rien. Peut-être si j'étais religieux... Je ne sais pas. Je n'en sais rien, mais cela me rappelle une vieille histoire. C'était il y a quinze ans, juste après la guerre des six jours, lors d'une réunion avec Levi Eshkol. L'un des participants avait dit : « Nous devons faire avec la Judée et la Samarie ce que nous avons fait avec la Galilée et la plaine de Sharon après la guerre d'indépendance. C'est la même chose ! La main de Dieu a voulu qu'Hussein déclare la guerre de telle sorte que nous retournions sur notre terre. La main de Dieu les a chassés en 1948 de Ramle, de Lod, et de Jaffa, et c'est, il faut l'espérer, avec l'aide de Dieu et de quelques-unes de nos ruses qu'il se passera la même chose pour Naplouse, Hebron et Bethléem. Eshkol avait soupiré sans rien dire, avant de demander : « La main de Dieu ? Est-ce bien cela que vous dites ? »

« Parfaitement », avait répondu l'homme. Alors Eshkol avait dit : « Dans ce cas-là, toutes les destructions et exterminations de notre propre histoire sont également dues à la main de Dieu. C'est peut-être elle encore qui nous donne Hebron aujourd'hui ! Peut-être, qui sait ? Mais je suis effrayé ! »

J'ai l'impression que cela fait peur également à Dani d'Elkosh. Cela me fait peur à moi-même. Les autres n'ont pas l'air d'avoir peur... A moins qu'ils aient un autre genre de peur.

Davar, décembre 1982.

NOTES

1. Deux vieux autobus constituent le « logement » dans les deux *moshavim*.
2. La seconde compagnie appartient à l'Histadrut.
3. Au cours actuel environ 14,3 dollars.
4. Sharon est le nom de la côte israélienne entre Tel Aviv et Haïfa.
5. Colonisations effectuées entre 1936 et 1939.
6. L'émigration juive en Palestine de 1919 à 1922.
7. A titre de comparaison : on demande 3-4 caisses aux travailleurs juifs (à supposer qu'il y en ait et qu'ils travaillent).
8. L'interview s'est déroulée en présence de l'employeur.
9. Terre nationale signifie, en Israël : réservé aux seuls Juifs. Les quotas d'eau sont attribués principalement aux Juifs. En conséquence, les Arabes ne peuvent qu'illégalement passer un contrat avec les fermiers juifs qui leur « prêtent » la « terre nationale ».
10. La guerre de 1947-1949.
11. Le manque de main-d'œuvre juive.
12. « L'aurore arabe », hebdomadaire hébreu publié par le journal arabe *Al Fajr* de Jérusalem-Est. Edité en hébreu, il peut se permettre de publier beaucoup d'informations qui seraient censurées en arabe, comme cet article.
13. Palestinien qui collabore avec le gouvernement militaire et reçoit le droit d'amener des travailleurs palestiniens aux employeurs juifs en Israël. Techniquement il est en infraction avec la loi au moins deux fois par jour : les travailleurs qu'il fournit ne transitent pas par les bureaux israéliens officiels du travail (ainsi ils ne sont pas non plus comptés dans les statistiques officielles israéliennes) et nombre d'entre eux, comme le montre cet exemple, sont des enfants dont l'emploi est officiellement interdit.
14. Société qui appartient à l'Histadrut.
15. On ne sait pas si le crime avait des motifs criminels ou politiques ; Abergil faisait du trafic d'or et de monnaie étrangère avec les marchands de Gaza.
16. Référence à l'homme qui a été tué lors d'une manifestation de la Paix maintenant, lorsqu'une grenade a été lancée.
17. Les cœurs qui saignent : les militants de la Paix maintenant.
18. Qui fait partie de l'Histadrut.
19. A la manifestation de la Paix maintenant.
20. Une autre ville nouvelle qui n'est pas gouvernée comme Netivot, par les religieux.

PROTECTION ET DEPENDANCE EN CORSE

Michel PERALDI, Robert WEISZ

Lorsqu'on analyse le marché du bâtiment en Corse, l'insularité est, bien sûr, le premier facteur à prendre en compte, pour les contraintes qu'elle impose aux entreprises. Ici, l'aire d'extension du marché est aisée à déterminer puisqu'elle correspond « naturellement » à la Corse. Mais, si l'espace concret à l'intérieur duquel se règle la concurrence est donné, de fait, par la géographie du terrain, la reconnaissance de ses frontières spatiales n'est qu'un premier pas dans la compréhension de la complexité du fonctionnement du marché. Les bornes naturelles limitent le développement des entreprises, mais au même moment le protègent.

Système de protection paradoxal, qui ouvre les portes de l'île aux entreprises extérieures pour mieux les circonscrire, en même temps qu'il est contraint de les laisser entrer peut-être parce qu'il a trop préservé les entreprises locales.

Système de protection complexe, où, sous l'apparence de contraintes strictement naturelles ou économiques, pèse tout le poids du milieu historique, social et politique par rapport auquel prennent sens les stratégies des entreprises.

Système de protection composite où la compacité géographique, sociale, politique vis-à-vis de l'extérieur cache des disparités internes extrêmement importantes, entre l'intérieur de l'île et la frange côtière, mais aussi entre les deux pôles urbains, Ajaccio et Bastia.

C'est de l'ensemble de cette complexité et de son impact sur le fonctionnement des entreprises du bâtiment que nous voudrions rendre compte dans cet article.

I. Coups, à-coups et contrecoups, la marche du bâtiment en Corse

Les limites de l'île : sa force et sa faiblesse

La Corse se caractérise par la faiblesse de son peuplement, 227 000 habitants, soit une densité de 26 habitants au km², et la quasi inexistence d'une activité industrielle dynamique. Le marché du bâtiment correspond donc à celui du logement, aux retombées du tourisme — résidences secondaires, villages de vacances — et aux équipements publics. Chacun, après une période d'expansion exceptionnelle, semble entrer en récession, comme s'il avait atteint son seuil de saturation. Malgré l'ampleur des besoins encore insatisfaits, certains font l'hypothèse que la faiblesse de l'activité dans chaque créneau de marché n'est pas ici une donnée conjoncturelle mais équivaut plutôt à la résurgence d'un facteur structurel, constitutif des spécificités du marché local.

Pourtant, le bâtiment est un pôle primordial du marché du travail, a fortiori du marché du travail industriel. Associé aux travaux publics il représente 73 % des emplois du secteur secondaire, pourcentage très supérieur à la moyenne nationale, 23 % et qui dépasse largement la région Provence-Alpes-Côte d'Azur, moins de 40 %, où le BTP est l'industrie dominante. Selon l'INSEE, le BTP occuperait en Corse 15 000 actifs, dont 84 % de salariés dans les 700 entreprises que compte l'île.

Cette place prédominante du BTP dans la structure industrielle corse ne veut pas dire, bien sûr, qu'il est plus dynamique et plus puissant qu'ailleurs, simplement il est la seule industrie de l'île. Le secteur secondaire ne représente que 26 % des emplois, à peine plus que l'agriculture, 20 %, et deux fois moins que le secteur tertiaire, 54 %¹.

Dans un tel contexte, il est intéressant d'analyser comment s'élaborent les stratégies des entreprises, en particulier comment celles-ci, dans un marché aux potentialités a priori réduites, trouvent les modalités et les ressorts de leur maintien, voire de leur expansion. Car si le secteur du bâtiment est en Corse largement dominé par l'artisanat, il existe néanmoins une quinzaine d'entreprises qui dépassent les cinquante salariés, dont cinq ont plus de cent salariés permanents. C'est peu, sans doute, au regard d'autres régions, mais beaucoup eu égard aux potentialités du marché corse ; c'est en tout cas suffisant pour qu'on se pose la question des conditions qui ont permis leur développement.

La première indication significative est l'absence quasi généralisée des entreprises continentales en Corse : il semblerait en effet que pratiquement toutes les tentatives d'implantation durable d'entreprises continentales ou de filiales de grands groupes se soient à plus ou moins long terme soldées par des échecs. Il n'y a, à l'heure actuelle, que deux entreprises travaillant en Corse qui sont des filiales de groupes nationaux.

Cette absence s'explique d'abord, bien évidemment, par les contraintes spécifiques à la zone d'activité, en particulier le problème central des transports. Seules les entreprises de grande taille sont capables de « digérer » les surcoûts² imposés par ceux-ci. Or, les marchés capa-

bles d'intéresser ce type d'entreprise, ou simplement assez importants pour permettre de contrebalancer les surcoûts des transports, sont relativement rares en Corse.

Le poids des transports, protection contre les entreprises extérieures, contribue en retour à confiner les entreprises corses sur leur marché. La faible envergure des constructions le plus couramment réalisées, leurs caractères techniques standard ont modelé les particularités des entreprises corses. Celles-ci n'ont ni la taille, ni le potentiel technique et financier nécessaire à la recherche de marchés extérieurs à l'île ou même à la protection totale des marchés insulaires. Ces facteurs, associés aux conditions d'obtention des marchés de l'Etat font que les entreprises corses doivent nécessairement transiger avec les entreprises continentales, et leur entrouvrir constamment les portes, en raison de leurs capacités techniques et financières supérieures.

Cependant, les règles, formalisées ou non, d'attribution des marchés exigent de ces entreprises extérieures qu'elles en passent par les entreprises locales pour l'emporter, soit sous la forme de groupement, soit en sous-traitant une grande partie des travaux. Là encore ces procédures de protection ne tournent pas toujours à l'avantage des entreprises corses. Les entreprises continentales se contentent souvent de décrocher les marchés publics et de les sous-traiter bout par bout, en assurant la coordination et en gardant une marge substantielle.

Chaque partie, évidemment, dénonce les responsabilités de l'autre dans ce qui apparaît comme un cercle vicieux : les entrepreneurs nationaux insistent sur la non-fiaibilité des entreprises corses au niveau de la qualité, des délais, de leur vulnérabilité (combien d'entreprises ont fait faillite au milieu d'un chantier). Les entrepreneurs locaux accusant les nationaux de les étrangler et de les acculer à la banqueroute.

Unité et disparités des entreprises corses

En fait, la plupart des entreprises corses sont plus solides qu'elles ne pourraient paraître au premier abord, ou comme pourrait le laisser entrevoir une approche économique de la concurrence. Elles savent puiser dans la spécificité de leur insertion dans le milieu économique et social de l'île d'autres garanties de pérennité, de continuité, s'assurant une protection qui fait intervenir l'insularité non plus seulement comme donnée géographique, avec les incidences économiques que cela comporte, mais comme milieu social homogène et clos, qui n'offre des opportunités que pour ceux qui en sont issus.

Au niveau financier notamment, l'argent qui peut se constituer ou s'investir dans le bâtiment suit et alimente des réseaux plus larges. Car s'il n'existe pas en Corse de tissu industriel, l'essentiel du capital est un capital commercial : il vient souvent du commerce, y circule et y retourne, et l'on peut penser que cette dimension structure et modèle les comportements, comme le suggère cette description que fait J. Renucci des entrepreneurs corses :

« Souvent bien pourvus, ils ont investi leurs bénéfices en accroissant ou en diversifiant leurs activités, remède efficace pour résister aux crises. La gamme de leur polyvalence se révèle riche ; ils ont su susciter des embryons de concentration verticale en s'occupant de plomberie, d'installations sanitaires, d'exploitations de carrières ou de ventes de matériaux. Ils se sont insinués simultanément dans le négoce en créant ou en faisant l'acquisition d'un bazar, d'une alimentation, d'une droguerie, ouvrant un cinéma voire un hôtel. Ils ont acheté ou loué des terres, ont planté des vignes³. »

Si l'on prend en compte le poids du milieu, on ne peut plus alors se contenter d'une analyse orthodoxe des modes d'organisation des entreprises, il faut aussi comprendre la place qu'elles occupent dans ce tissu social et les jeux d'interaction qui s'y développent.

En ce sens, les traits du bâtiment en Corse, généralement soulevés comme problématiques et sur lesquels nous reviendrons : « mauvaise gestion », « inexistence d'une comptabilité sérieuse⁴ », recours massif au travail noir et aux travailleurs clandestins sont, en même temps que le signe d'une carence des entreprises, l'indice de leur adaptation et de leur intégration à un milieu social singulier.

Si quelques facteurs dominent l'organisation et la gestion des entreprises, fondant leur spécificité, cela ne signifie pas pour autant qu'elles se coulent toutes dans le même moule. Les réponses aux contraintes et aux impératifs du milieu varient selon les zones d'activité de l'île, les stratégies commerciales et les positions sur le marché.

Les facteurs de disparité se fondent, ici encore, sur des données au départ géographiques :

A l'intérieur de l'île, essentiellement rural et « traditionnel », s'oppose la frange côtière, qui concentre la quasi totalité des activités économiques corses (y compris l'agriculture « moderne »). Chacune de ces deux zones constitue un marché aux limites très nettes ; l'artisanat domine tout l'intérieur, les grosses et moyennes entreprises se concentrant sur la côte.

Cette diversité de structure est aussi une différence d'hommes. A l'intérieur, l'artisanat est le domaine des producteurs corses, selon le modèle de l'homme à tout faire, attaché et appartenant au village ; les entreprises côtières font, elles, appel à une main-d'œuvre à dominante immigrée, dans des proportions sans égal partout ailleurs en France. Indiquons seulement que sur l'ensemble de l'île, alors qu'ils sont essentiellement présents sur la frange côtière, les immigrés représentent dans les statistiques officielles 50 % des employés du BTP, les Marocains et Tunisiens à eux seuls 28,3 %, les Italiens 10,3 %, les Portugais 5 %. Nous aurons l'occasion plus tard d'en reparler.

De même, les deux villes importantes de l'île, Ajaccio et Bastia constituent deux zones d'activité dissemblables, deux bassins d'emplois distincts.

Dans ce cas, la distinction géographique se double de différences historiques, économiques et politiques fondamentales. Disons simplement pour l'instant qu'Ajaccio, et ses entreprises, s'est enfermée sur son potentiel propre, sans intervention publique ou presque. Alors qu'à Bastia, les entreprises se sont développées sur la manne étatique, s'en servant quelquefois de tremplin pour conquérir des marchés dans d'autres parties de l'île.

Orientations et structure du marché

Présence ou absence de l'Etat et des marchés publics, ce sont là les deux faces de l'importance du politique comme facteur structurant du marché corse du bâtiment.

Importance du public où, vu les limites naturelles du marché corse, seul l'Etat peut financer de grosses opérations. Importance d'autant plus grande que, comme dans toute activité industrielle localement dominante, le maintien de l'emploi et le soutien de la production y est un point névralgique de la politique locale.

Sa présence est structurante donc, comme à Bastia où le marché s'articule autour de la prédominance des commandes publiques. Son absence ne l'est pas moins à Ajaccio, où l'urbanisation sauvage et la prévalence du type promoteur-constructeur renvoie directement au défaut de réglementation urbanistique et à l'indigence des programmes sociaux d'habitat.

Avant de revenir sur l'omniprésence du politique dans l'étude d'Ajaccio et Bastia, essayons de dégager les grands traits d'évolution du marché du bâtiment en Corse. Globalement, depuis 25 ans, le bâtiment en Corse a bénéficié d'un très grand dynamisme du marché, exceptionnel pour l'île, soutenu pratiquement sans interruption par des demandes diverses se relayant ou se combinant. De telle sorte qu'on a pu croire à un mouvement continu, alors que l'analyse semble plutôt montrer que le marché ait été alimenté par des demandes passagères, localisées dans l'espace et dans le temps, atteintes aujourd'hui d'une relative saturation ou pouvant s'éteindre à terme.

Ces demandes se répartissent en trois mouvements en partie successifs, en partie conjoints : urbanisation, mise en valeur touristique, programme d'équipements et de « grands travaux » publics, qui ont affecté de manière différenciée les deux pôles de l'île. Le marché des bâtiments industriels est extrêmement réduit. Celui des équipements commerciaux se résume à la construction d'un hypermarché à Ajaccio (qui appartient d'ailleurs à un entrepreneur du bâtiment) et un à Bastia, d'une galerie commerciale à Ajaccio.

Le dynamisme du marché du logement, très soutenu depuis les années cinquante-huit-soixante jusqu'aux années soixante-dix, est dû pour l'essentiel à l'augmentation démographique très rapide des deux grandes villes de l'île. La croissance d'Ajaccio et Bastia a été plus importante de 1960 à 1968 que dans les soixante-dix années précédentes⁵. Cette

expansion est difficile à mesurer tant les recensements en Corse sont sujets à caution. On estime néanmoins qu'entre 1954 et 1968, chaque cité aurait gagné entre 10 et 15 000 habitants. Elles rassemblent aujourd'hui 47 % de la population de l'île avec environ 50 000 habitants chacune. Ajaccio et Bastia n'étaient que de petites bourgades à moitié rurales, sans tissu urbain réellement développé, cette croissance a donc ouvert un fabuleux marché du logement. Les deux tiers des habitations existantes ont été construites après 1949, 68 % pour Ajaccio, 62 % pour Bastia, sur le rythme très soutenu de mille logements par an entre 1960 et 1970.

Cette croissance est liée à un triple déplacement migratoire :

— C'est d'abord un grand mouvement d'exode rural qui, amorcé dès la moitié du XIX^e siècle, s'est accéléré après la deuxième guerre, vidant littéralement les montagnes de l'intérieur de l'île ; le peuplement d'Ajaccio et de Bastia est pour partie le résultat de cet exode tardif. En 1891, la population rurale formait 87 % de celle de la Corse ; elle n'en représente plus aujourd'hui que 40 %.

— C'est ensuite l'arrivée massive des rapatriés d'Afrique du Nord qui a relayé l'émigration rurale dans les années soixante-soixante-six. Eux aussi se sont principalement fixés dans les deux grands centres urbains. En 1966, ils formaient près de 30 % des nouveaux inscrits sur les listes électorales de Bastia et Ajaccio.

— C'est enfin le tourisme qui a ouvert un marché de la résidence secondaire, camps de vacances et autres équipements de ce type. Il n'a cependant touché qu'Ajaccio et quelques zones côtières : Calvi, Ile Rousse, Porto Vecchio.

L'Etat n'a pas joué un rôle moteur régulier dans la construction de logements, le rythme de financement des logements sociaux ayant été très variable et leur localisation très déséquilibrée, avec une centration sur Bastia notamment, une accélération notable en 1974-1975, un effondrement ensuite.

Le soutien de l'Etat au secteur a été plus important pour d'autres types d'opérations, à partir de 1975 : bâtiments publics (Education nationale, Santé, Affaires culturelles, Equipement), participation aux opérations lancées par les collectivités locales, les Chambres de commerce..., enfin bi-départementalisation à partir de 1976.

Chacun de ces mouvements, leur convergence et leur juxtaposition dans le temps — les années soixante et soixante-dix — et dans l'espace — les villes et la frange côtière — ont concouru à la continuité du dynamisme du bâtiment dans l'île. Mais ils sont restés marqués par leur caractère conjoncturel, leur structure différenciée, qui ont sans doute déterminé la spécificité des modes d'intervention et d'organisation des entreprises, mais de manière très distincte à Ajaccio et à Bastia. Nous allons essayer de montrer comment, dans chaque ville, les entreprises se sont adaptées à la demande tout en jouant sur elle, comment elles ont élaboré des stratégies — en terme de produit, de marché, de

technologie — et des processus de gestion, qui ne peuvent être compris que par rapport aux opportunités et aux particularités du contexte.

II. Villes, territoires et influences

Ajaccio ville ouverte

Le tourisme a été incontestablement pour Ajaccio le nerf de son développement économique. D'abord parce qu'il a ouvert un marché important avec, tout autour du golfe, de grandes opérations promotionnelles, ensuite parce qu'il a entretenu l'image d'une ville résidentielle, dont le pouvoir attractif est certain, notamment auprès d'une large population de retraités.

S'ajoute à cela le fait qu'Ajaccio est restée, jusqu'à la bidépartementalisation, la capitale administrative de l'île, concentrant donc la majorité des fonctionnaires de l'île.

Ville résidentielle, sur les 7 296 logements construits entre 1954 et 1970, 82 % étaient des logements de moyen et de grand standing, avec seulement 1 364 logements H.L.M. construits à la même époque⁶.

Une situation très favorable donc pour les entrepreneurs du bâtiment, renforcée par plusieurs facteurs qui faciliteraient encore la rentabilité des opérations :

— Absence de POS (seulement élaboré en 1977) et de toute règle normative en matière de construction.

— Terrains relativement peu chers, les terres côtières étant au départ peu valorisées dans une Corse essentiellement agricole.

— Possibilité de financer l'intégralité des opérations ou presque par les prêts du Crédit foncier.

Dans ce contexte s'est constitué un type particulier d'entreprise, de promotion-construction. Créées la plupart du temps après la guerre par des artisans d'origine italienne, partis de rien, toutes ces entreprises se sont plus ou moins développées sur le même scénario : bénéficiant d'une opportunité foncière, des prêts avantageux existants, un entrepreneur construit un petit immeuble, trois à sept étages pour ceux des années soixante, vend ses appartements jusqu'à être bénéficiaire, paye le propriétaire du terrain avec un ou plusieurs d'entre eux, puis garde éventuellement une partie du solde qu'il mettra en location. Quand une opération s'équilibre, on en commence une autre. Le nouvel Ajaccio s'est construit de cette manière, avec de vrais professionnels en herbe qui s'enrichissent rapidement, avec des apprentis sorciers laissant derrière eux quelques faillites plus ou moins frauduleuses, avec, quoi qu'il en soit, les effets que l'on imagine sur la trame urbaine.

Processus d'accumulation commode puisqu'il ne nécessite que peu d'investissements initiaux. (Le système de la dation — troc terrains contre appartements — était la norme.) Il a permis aux entreprises ajacciennes de se développer rapidement sans avoir à se doter d'une

infrastructure lourde. L'aspect architectural ne joue pas, la nature des constructions ne change guère, chaque entreprise a son modèle qu'elle « bricole » pour chaque opération.

D'où un type d'entreprise très souple, travaillant au coup par coup et très adapté au marché local. Elles n'interviennent que sur ce créneau de l'immeuble, en promotion privée. Toutes les entreprises de ce type dans lesquelles nous avons enquêté n'ont jamais construit, ni véritablement conçu de pouvoir construire, en dehors de l'agglomération ajaccienne.

Quant à la technologie employée, elle a évolué avec le temps, de la même manière partout : au départ on construisait en hourdis et en parpaings (leur expertise se limite au gros œuvre, le second œuvre étant sous-traité). Après l'introduction, par des entreprises continentales, des banches métalliques, des tables chauffantes, des centrales à béton, on leur a racheté de tels équipements à la fin de grands chantiers et on s'est mis à construire en pré-dalle et béton banché.

Un seul entrepreneur a investi dans le tunnel — technique difficilement rentabilisable ici, en raison de la faible dimension des chantiers — qu'il a amorti au fil des années, au gré et au rythme de ses promotions. Depuis longtemps, la trame de ses immeubles est la même, seules changent les prestations secondaires qui ont permis de passer des immeubles bon marché au départ à ceux de standing d'aujourd'hui. Tant pis si ses appartements ne se vendent plus si bien et s'il doit maintenant construire au ralenti, il peut se permettre d'attendre et de mettre en sommeil ses promotions, fort d'un patrimoine de 400 à 700 logements (selon les sources).

De manière générale, toutes les entreprises apparaissent, à l'heure actuelle, suréquipées, à la suite de la période faste.

La structure de ces entreprises, invariante dans le temps, est partout identique (certains disent qu'elle est inexistante). À côté des SCI, créées le temps de la commercialisation, une société de construction de 10 à 100 salariés, selon les époques et les entreprises ; l'encadrement et le personnel administratif se recrutent dans la famille de l'entrepreneur, la main-d'œuvre est divisée précisément selon la qualification et l'appartenance ethnique. Il suffit de rapporter la description que fait de ses employés l'un de ces entrepreneurs, pour comprendre comment s'articule gestion et structure de la main-d'œuvre⁷ :

« Mes deux frères sont chefs de chantier. J'ai un noyau de 10 OHQ, tous corses ou italiens, capables de tout faire, qu'on peut envoyer n'importe où. J'essaie d'en avoir 3 ou 4 sur le chantier, qui assurent la cohésion.

Puis une autre dizaine, portugais, qui viennent après en hiérarchie mais pas obligatoirement en qualification. Ils se débrouillent sur le chantier.

Après, une dizaine de Tunisiens et de Marocains fidèles, qu'on peut laisser seuls. Pour le reste, j'embauche pour les

manœuvres des Tunisiens, un peu plus qualifiés les Marocains, puis les Portugais. »

Partout le noyau stable est à dominante qualifiée, la main-d'œuvre embauchée le temps d'une opération puis débauchée dans « l'entre-deux », en majorité non qualifiée.

L'organisation du travail sur chantier est très élémentaire, peu facilitée par une coexistence quelquefois conflictuelle entre les catégories ethniques. La synergie n'est pas toujours au rendez-vous ; il n'est pas très simple pour un Portugais et un Marocain de collaborer ensemble, difficile pour l'un de donner des directives, peu courant pour l'autre d'anticiper sur elles. La productivité dépend pour beaucoup de l'enca-drement, comme on l'a vu réduit au minimum.

La formule paraît cependant assez efficace pour gagner de l'argent tant que la demande est soutenue et pour éviter de beaucoup en perdre si la situation se dégrade ; mais peu résistante à une situation de concurrence, fragile parce que les possibilités de rationalisation ne sont pas évidentes, parce qu'elle est trop exclusivement modelée par le marché local. Elle apparaît « intransportable », limitée à des « coups » plutôt que capable d'ouvrir de véritables créneaux de marché, parce que l'entreprise n'a pas accumulé une compétence gestionnaire et un potentiel technologique spécifique. La formule est plus commerciale qu'industrielle en somme ; tant mieux si les « coups » se sont succédés assez longtemps.

On l'a compris, ces entreprises ne vont pas aux adjudications. Pour les deux ou trois qui s'y présentent, si l'organisation du chantier et la gestion de l'entreprise apparaissent un peu plus « serrées », les choses ne sont pas radicalement différentes, sinon qu'elles souffrent d'être en aval de la chaîne et de ne gagner que fort peu d'argent.

C'est dans les années soixante-quinze - soixante-seize que l'engourdissement du marché a été perçu par les professionnels, provoqué par le fléchissement des flux migratoires qui avaient alimenté la demande, et donc les limites conjoncturelles apparaissaient alors : les Pieds Noirs, bien sûr, en sont le meilleur exemple, mais l'exode rural aussi dans la mesure où, tout simplement, les montagnes étant presque vides, la source se tarissait.

Seul le tourisme pouvait continuer d'assurer une demande importante, mais il a subi très directement les effets d'une situation très explosive : récession commencée, de l'avis des entrepreneurs, en 1975 avec les événements d'Aléria.

C'est ensuite un mouvement de renouvellement de la demande, qui modifie notablement sa nature même : la Corse, comme les autres régions mais avec un temps de décalage, est touchée par la « vague » pavillonnaire⁸.

Or les entreprises ajacciennes essentiellement outillées et qualifiées pour faire du collectif n'ont pu opérer une reconversion assez rapide sur le terrain de l'individuel. Par contre, la première société française

de construction de maisons sur catalogue, installée en Corse par un entrepreneur ajaccien dès 1976, se taillait très vite la part du lion⁹, ne trouvant sur sa route que des artisans, obnubilés par son succès, qui essayaient de lutter sur le même terrain qu'elle, sans en avoir les armes. Simultanément, cette entreprise, la seule ici structurée et organisée de manière véritablement « moderne », traçait des brèches dans le jardin des promoteurs-constructeurs de logements collectifs, en monopolisant une part primordiale des prêts permettant l'accession à la propriété, principaux soutiens du marché actuel. Elle est la seule entreprise ajaccienne à avoir étendu son marché à toute la Corse.

Bastia, la citadelle

Même si la croissance urbaine de Bastia fut globalement aussi spectaculaire que celle d'Ajaccio, elle ne repose pas exactement sur les mêmes flux et les mêmes composantes. Historiquement, d'abord, un partage des tâches s'était opéré entre les villes ; Ajaccio tenant le rôle de capitale administrative de l'île, il revenait à Bastia le rôle de capitale industrielle et commerciale. Rôle relatif, bien sûr, au faible développement industriel de l'île qui concentrait néanmoins sur Bastia l'essentiel des activités industrielles corses et la majorité du commerce de gros : en 1970, 554 100 tonnes de marchandises transitaient par le port de Bastia, soit environ le double de ce que le port d'Ajaccio traitait à la même époque.

Bastia concentrait aussi les quelques entreprises industrielles corses, manufacture des tabacs, fabrication de boissons alcoolisées, pour les plus importantes. Bastia, ville de commerce et d'affaires, ville industrielle du moins à l'échelle de la Corse, les entreprises du bâtiment s'inséraient donc dans un tissu industriel et commercial plus actif qu'à Ajaccio. D'où un soutien plus régulier du secteur privé, et une polyvalence de fait requise qui ne cantonnait pas les entreprises sur le marché du logement.

Bastia, en somme, a connu un développement urbain plus classique, bénéficiant comme Ajaccio d'un flux massif de rapatriés dans les années soixante et d'un exode rural important, avec cependant une fonction résidentielle moins affirmée ; d'où un marché moins soutenu peut-être mais plus régulier, stabilisé par un volume d'activités économiques qui croissait progressivement avec le nombre d'habitants. Le cas des Pieds-Noirs est à ce titre exemplaire ; même s'ils furent moins nombreux à Bastia, ils ont en revanche développé dans la plaine orientale une agrumiculture et une viticulture intensive dont Bastia est devenu tout naturellement le débouché commercial. Enfin autre différence notable, qui tient tout autant à la gestion politique de la ville qu'à la composition socio-professionnelle de sa population, le marché des logements s'y est constitué pour l'essentiel autour des logeurs sociaux. Entre 1960 et 1968 il s'est construit à Bastia deux fois plus de H.L.M. qu'à Ajaccio ; 3 675 au total, soit 26 % du parc bastiais et près de 50 % des logements construits après 1967.

Plus classique donc que le marché ajaccien, le marché bastiais est plus proche de ce qu'on peut trouver dans une ville du continent de taille équivalente. Les entreprises y sont positionnées sur deux grands clients, le marché privé (individuel, industriel et commercial) et les commandes publiques qui ont fini par occuper la place la plus importante, a fortiori à partir de 1976 avec l'instauration de la bidépartementalisation.

On a donc sur Bastia un marché plus ouvert, où les entreprises jouent sur une gamme plus large d'activités, du pavillonnaire aux travaux publics, en passant par les équipements collectifs, le logement collectif et même maintenant la réhabilitation, etc. Cette diversification du marché a permis la formation d'entreprises bastiaises polyvalentes, rompues à certaines règles de concurrence, mieux à même de trouver des marchés en dehors de la ville, surtout si on les compare à la spécialisation des entreprises ajacciennes, seules entreprises insulaires qui pourraient être en compétition avec elles. Leur zone d'intervention s'étend couramment à toute la Haute-Corse et les plus importantes d'entre elles sont présentes à Ajaccio sur les gros marchés publics (centre de tri postal, hôpital, centrale thermique, etc.).

La caractéristique centrale du marché bastiais, surtout depuis la création en 1976 du département de la Haute-Corse, c'est le rôle dominant des commandes publiques, rôle moteur et organisateur tout à la fois : tout d'abord, parce que les commandes publiques sont la principale source de financement des entreprises bastiaises : ce qui ne signifie pas que toutes ont accès aux adjudications, mais que la grande majorité ont une part de leurs activités qui correspond à la demande publique (grandes ou petites opérations, accès directs ou indirects, neuf ou entretien...).

Les entrepreneurs qui se consacrent au privé disent le faire en partie parce qu'ils n'ont jamais réussi à se placer sur les marchés publics. Cela ne signifie pas non plus que les entreprises ne font pas ici de promotion, toutes ou presque en ont l'expérience, mais que le « type » ajaccien du promoteur-constructeur est ici une exception.

Cela ne veut pas dire, enfin, que les entreprises bastiaises se ressemblent toutes. Elles se distinguent par leur taille, leurs capacités financières et techniques, mais aussi par le modelage rapportable aux liens privilégiés noués avec tel ou tel type de client public. En outre, elles diffèrent les unes des autres, car, par l'interaction dans le temps de la concurrence et du clientélisme politique, les commandes publiques (Etat et collectivités locales ensemble) ont contribué à mettre en place un classement des entreprises, représentatif de rapports de pouvoir fondés à la fois sur des compétences techniques et l'accès aux décideurs.

Certes, ces choses-là ne sont pas immuables, susceptibles de faire comme de défaire les prospérités et les images de marque. Reste qu'elles étaient à Bastia jusqu'à présent assez stables. En fait, comme nous l'a déclaré un ingénieur d'une administration, il y a rarement plus de deux ou trois entreprises présentes sur des appels d'offre, soit parce que le marché est conçu à l'avance de telle manière qu'il ne puisse échapper

à telle ou telle entreprise (« Il suffit de mentionner dans le cahier des charges un procédé technique dont on sait qu'une seule entreprise le possède »), soit parce que, tout simplement, le marché a été pré-soumissionné. Tantôt prônant la sous-traitance, comme dans les années soixante, tantôt des groupements, comme actuellement, requérant des procédés techniques « rares » ou du moins particuliers, la demande publique régule pour une bonne part la concurrence. D'où, en réalité, une situation très figée qui voit les mêmes trois ou quatre entreprises emporter l'essentiel des marchés importants (ou y être associés), avec la même poignée de sous-traitants ; les petits et les artisans se partageant eux le marché de l'entretien et le tout venant des petites opérations.

Cette régulation, nous l'avons dit, est toujours politique, partageant jusqu'en 1981 les entreprises entre clients de la majorité et clients de l'opposition : les deux grandes entreprises se sont assurées l'une la quasi exclusivité des marchés de la ville (radicale de gauche), l'autre ceux émanant des administrations départementales et régionales. Globalement, semble-t-il, le rôle s'équilibre. En 1981, sur les dix plus importantes opérations lancées en Haute-Corse, on retrouvait en fait les cinq mêmes entreprises : les deux grands et leurs deux outsiders, dont l'un filiale indépendante d'une entreprise continentale, installée en Corse depuis plus de vingt ans, et une filiale d'un grand groupe essayant de s'implanter durablement.

Rien d'étonnant de constater que le positionnement stratégique et la structure des entreprises bastiaises diffèrent sensiblement de celles des entreprises ajacciennes. Tout d'abord, parce qu'elles ne présentent pas l'homogénéité de traits de leurs homologues ajacciennes, et qu'on ne peut, comme on l'a fait plus haut, les englober dans une seule description. Mais là n'est pas l'essentiel. Ce qui ressort, en face de la spécialisation des entreprises d'Ajaccio, c'est la volonté, chez les entreprises bastiaises, de répondre à un marché permettant la diversification. Diversification concrétisée dans l'activité de manière permanente ou simplement potentielle, peu importe, elle correspond à des choix stratégiques réels et sur le plan technique, à une plus grande polyvalence. La capacité d'adaptation à des changements dans l'orientation du marché apparaît plus grande.

Cela se marque dans leur structure par la part faite à la conception et à l'encadrement. On trouve ici des ingénieurs et des techniciens patentés du bâtiment, des responsables sortis des écoles de gestion, venus renforcer les entrepreneurs fondateurs, et cela donne à certaines entreprises bastiaises un air continental ¹⁰.

Quant à la main-d'œuvre, le point dominant est ici aussi la gestion différenciée selon les qualifications et les catégories ethniques, avec peut-être ici une plus grande stabilisation du noyau de travailleurs qualifiés dans l'entreprise.

Si les technologies utilisées sont les mêmes que dans les entreprises ajacciennes (banches, préfabrication de pré-dalles et quelquefois, de petits éléments préfabriqués sur chantier, maçonnerie traditionnelle)

elles paraissent être mieux maîtrisées, leur mise en œuvre mieux organisée et rationalisée.

Cependant, ni ces aptitudes ni la diversification du marché ne semblent devoir assurer la permanence d'une activité soutenue, dépendante des commandes publiques : après la période prospère de la bidépartementalisation, le marché est aujourd'hui touché par une forte récession ¹¹, affecté par une crise de même nature qu'à Ajaccio, liée essentiellement à la chute du marché du logement, sans que des créneaux de substitution apparaissent ¹².

Même crise qui arrive simplement un peu plus tard, compte tenu du répit apporté par la vague des chantiers de la bidépartementalisation ; mais crise plus grave sans doute en ce qu'elle touche des entreprises aux équipements plus importants et à la structure plus lourde qu'à Ajaccio. Crise enfin où il est difficile de démêler ce qui relève d'événements généraux et d'ampleur nationale et ceux ayant trait à la spécificité du marché corse. L'un et l'autre éléments semblent cependant décisifs.

III. Modelage, transparence et profondeur

Si l'on résume les caractéristiques du bâtiment en Corse, et plus particulièrement dans les deux principales villes de l'île, plusieurs éléments se dégagent qui fondent sa spécificité.

Tout d'abord le modelage direct, et distinct selon les deux villes, des entreprises par les caractéristiques du marché. Un marché fragile et limité par sa clôture géographique, qui expose toute demande nouvelle au risque d'être plus ou moins rapidement saturée.

Un marché critique, avec pour conséquence une grande vulnérabilité des entreprises tenues à un équilibre toujours difficile entre sur-équipement et sous-équipement, tant au niveau du matériel qu'au niveau de la main-d'œuvre, quelles que soient les possibilités de recours au travail noir et à la main-d'œuvre clandestine.

Cet équilibre introuvable, au plan technique et structurel, explique la permanence et le type de recours aux entreprises continentales, pour des chantiers dont la taille ou les caractéristiques techniques nécessitent une assise financière, des matériels spécifiques que ne peuvent offrir les entreprises corses ¹³. Avec le risque de voir ces entreprises s'installer en Corse et bouleverser la concurrence. Risque cependant atténué par l'impact des « arrangements » politiques ¹⁴, par des alliances ponctuelles, calculées, avec ces concurrents extérieurs, comme par l'entente éventuelle des entreprises corses pour verrouiller un marché ; et, en tout état de cause, par la difficulté des entreprises extérieures d'intégrer de manière durable et profitable les particularités du fonctionnement du bâtiment sur l'île.

Ces particularités exigent quelquefois une adaptation originale, qui n'est pas souvent accessible aux entreprises extérieures. Cette adap-

tation fait, de manière naturelle, la force des entreprises corses mais aussi leur faiblesse : si l'on analyse les stratégies des entreprises, on ne peut que constater leur manque d'élaboration. A Ajaccio, par exemple, elles n'ont été orientées que vers une spécialisation sur un créneau de marché (le logement collectif privé) directement offert par le contexte et la valeur attribuée aux succès de quelques-uns.

La promotion apparaît comme un objectif en soi, qui serait pratiquement nécessaire et suffisant pour réussir. Sans qu'aucune entreprise ne soit lancée dans une stratégie véritable de différenciation. Sans non plus tenter de remonter en amont de la demande ou d'anticiper sur elle.

Seules quelques exceptions apparaissent : à Ajaccio, l'entreprise de construction individuelle sur catalogue¹⁵ ; à Bastia les quelques entreprises qui ont réussi à nouer des liens privilégiés avec tel ou tel donneur d'ordre public¹⁶.

Or, au moment où le créneau du bâtiment public s'effondre, où le marché est très nettement freiné par le climat social de l'île, où le marché du logement privé est marqué par une certaine saturation¹⁷, les entreprises se trouvent à peu près complètement démunies, sans capacités de réaction.

Les entreprises se sont formées et ont évolué au gré de marchés exceptionnellement porteurs sans généralement essayer de rationaliser d'une quelconque manière leur fonctionnement. Bref, rares sont celles qui ont développé une stratégie véritable d'entreprise de construction, conçue pour son environnement concurrentiel. Exceptionnelle est ici la volonté d'une différenciation technique ou organisationnelle, comme s'il n'était pas possible ou intéressant de faire la différence à partir de la production¹⁸. Et s'il est exagéré de dire qu'il n'y a pas eu de tentative de resserrement des coûts productifs, cela s'est opéré essentiellement, outre l'introduction et la généralisation des coffrages outils, en jouant sur le prix de la main-d'œuvre et les opportunités d'irrespect des lois sociales.

Il faut dire que ces possibilités sont réelles, bien plus importantes, de toute évidence, que partout ailleurs en France. Si importantes que l'optimisation ou la garantie des résultats des entreprises répond quelquefois, avant tout, aux spécificités du milieu dans lequel elles opèrent, très loin des modèles de gestion orthodoxes.

Elles concernent en premier lieu la mobilisation et l'usage de la main-d'œuvre, selon des modalités originales, non pas parce qu'on ne pourrait pas les observer dans d'autres régions, mais plutôt en ce qu'elles apparaissent ici régulières et systématiques.

Si l'on veut les décrire, le point de départ est l'existence, sur le marché du travail local, d'un volant de main-d'œuvre flottante, mobile, composée en grande partie de travailleurs clandestins, et auxquels recourent de manière ponctuelle les entreprises du bâtiment.

De toute évidence, l'existence de cette réserve de main-d'œuvre est très liée aux caractéristiques de l'organisation du travail et de la gestion du personnel ouvrier dans les entreprises corses. Gestion diffé-

renciée correspondant au modèle d'une segmentation radicale entre un noyau stable à dominante qualifiée et une autre partie instable, à dominante non qualifiée ; selon des associations précises entre postes de travail et catégories de main-d'œuvre.

Cette segmentation est ici limpide en ce qu'elle différencie à l'intérieur des entreprises et sur le marché du travail des catégories de travailleurs définies simultanément par leurs caractéristiques professionnelles et extra-professionnelles. La coupure est totale entre le personnel d'origine corse (encore que les Corses ne soient plus spécialement dirigés vers l'artisanat, le second œuvre ou des postes non ouvriers à l'intérieur des entreprises de gros œuvre), continentale ou italienne d'une part, d'origine portugaise ensuite, et enfin, et surtout, d'origine maghrébine (essentiellement marocaine).

L'existence de cette réserve de main-d'œuvre, dont on peut faire un usage fluide, est non seulement liée à la segmentation comme mode d'organisation et de gestion, mais il semble qu'elle soit possible au regard de la mobilité construite à partir des opportunités d'embauche que cette main-d'œuvre trouve dans les autres activités économiques de l'île, tourisme et agriculture surtout. C'est, en partie en circulant entre ces trois secteurs, bâtiment, agriculture, tourisme, que cette main-d'œuvre peu qualifiée arrive à se maintenir en Corse, sans pour autant se fixer ni dans un secteur ni dans une entreprise ; complémentarité des secteurs liée d'abord au caractère irrégulier et saisonnier des emplois et leur succession plus ou moins synchronisée (il n'est pas difficile d'imaginer que l'on puisse circuler du secteur du tourisme l'été, à l'agriculture pendant la période des vendanges puis vers le bâtiment dans un pays qui traverse l'hiver le plus souvent sans intempéries), liée peut-être aussi, mais il faudrait le vérifier, à l'interconnexion des réseaux d'embauche.

Avant la régularisation des « sans papiers », à l'été 1981, on estimait que cette « armée de réserve » groupait 7 000 personnes, selon le service des étrangers de la préfecture, 4 000 selon les professionnels du bâtiment. Peu importe le chiffre exact, qui doit sans doute varier selon les conjonctures.

D'autant qu'il serait illusoire de se focaliser sur le phénomène des travailleurs clandestins ou sur les possibilités de normalisation. Deux ans après la régularisation de plus de 2 000 « sans papiers », les modes de gestion n'ont pas varié d'un pouce. Tout au plus a-t-elle contribué, disent certains professionnels, à multiplier le nombre officiel de chômeurs.

En fait, le plus important est de noter la place décisive qu'occupe le travail noir dans l'organisation du travail et la gestion des entreprises corses, et de le traiter non pas seulement comme un recours accidentel ou une exigence des employeurs, mais comme un phénomène clé au cœur même du partage des tâches et de la répartition des postes dans les entreprises ; non pas comme un élément isolable et évaluable en tant que tel, mais comme un facteur faisant partie intégrante de processus

de gestion plus larges et plus complexes ; non pas comme un phénomène uniquement gestionnaire, mais renvoyant à des liens de dépendance ou de domination, à des désignations et des classements sociaux antérieurs à lui-même et pour lesquels il n'intervient que comme renforcement.

A ce niveau, le travail noir ne suppose pas seulement des stratégies particulières aux entreprises, mais toute une organisation économique et sociale qui la porte et l'entretient, comme une forme structurelle, stabilisée et généralisée de division du travail.

Son analyse suppose donc qu'on s'intéresse, au-delà des processus de gestion des entreprises, à l'organisation générale où ces processus prennent corps ; et en particulier à la manière dont historiquement s'est structurée en Corse cette division de la main-d'œuvre et de l'ensemble de l'économie, entre une part « déclarée » et une autre « souterraine », mais implicitement reconnue et tacitement admise.

Restons toutefois un instant au niveau gestionnaire : l'utilisation de flux de main-d'œuvre clandestine n'est qu'un élément dans un éventail bien plus large relevant du jeu de la non-déclaration ou de la dissimulation. Il y a d'abord toutes les manières de sous-estimer les déclarations, soit par l'usage fait des classifications professionnelles, soit par le nombre des heures effectuées¹⁹.

Mais il faut replacer ces procédures dans l'ensemble de la circulation non officielle d'argent. Sous-déclarer signifie payer en sous-main et cela renvoie à des flux d'argent qui s'originent dans la non-facturation, bien sûr, mais aussi quelquefois dans un système de fausses factures (qui permet de remettre en mouvement un argent momentanément bloqué, pour le retrouver un peu plus tard sous une forme plus pratique), ou dans celui de la sous-déclaration du prix réel d'un appartement neuf (ce qui peut contribuer à l'occasion à passer plus aisément dans les plafonds d'attribution de prêts), etc.

Comme nous l'ont déclaré plusieurs membres de l'administration, tout le monde s'y retrouve, des patrons qui économisent les charges ou trouvent dans leur gestion plus de souplesse, aux ouvriers qui passent mieux ainsi dans les grilles des prestations sociales et payent moins d'impôts, aux acquéreurs qui trouvent l'occasion d'utiliser un pécule lui-même constitué de manière non officielle, etc.

L'erreur serait ici de ne penser qu'en termes de stratégie ou de comportement, un mode de rapport qui n'aurait d'autre finalité qu'une volonté explicite de « gagner de l'argent » en contournant fiscalité et lois sociales. Ce système présuppose en fait un type de relations sociales fondées sur des liens familiaux, ou, au minimum, de proximité (le cousin du cousin) qui surdéterminent les rapports commerciaux et salariaux. Des liens qui peuvent à un moment ou à un autre être ramifiés aux réseaux politiques. Car de la même façon que tout le monde sait qu'aucune entreprise corse du bâtiment ne peut sortir indemne d'un véritable contrôle, le problème posé ne prête que peu souvent à conséquences, du fait du fonctionnement clientéliste politique²⁰.

A l'intérieur de l'entreprise, ce système suppose une hiérarchie et une légitimité qui reposent sur un accord tacite entre le patron et les employés, donc un autre mode de dépendance que le contrat « salarial ». Dans certains cas, un rapport de domination pure, qui renvoie à un classement et un ordre social connu de tous (dans le cas par exemple des travailleurs maghrébins)²¹, dans d'autres à la fréquence et à l'étendue des liens familiaux.

Il est à ce titre significatif que les entreprises dirigées par les continentaux jurent leurs grands dieux qu'elles ne recourent pas à ces pratiques (de sous-déclaration), ce qui est cohérent avec le fait qu'elles font plus appel que les entreprises corses à un recrutement « par compétence » que par proximité familiale.

En suivant cette ligne, on pourrait faire l'hypothèse que la sous-déclaration n'est qu'un des effets d'un modèle social familial d'embauche et de régulation des rapports hiérarchiques dans les entreprises corses ; ce qui demanderait, par exemple, que l'on enquête sur le personnel des entreprises à partir des lieux d'origine et des lieux familiaux ainsi que sur les modes de recrutement. Ce système de recrutement et ce mode de régulation des rapports salariaux manifesteraient donc le poids d'une « économie familiale des rapports de travail », qui doubleraient les rapports salariaux plus traditionnellement capitalistes.

Dès lors, le problème n'est pas tant de reconnaître les manifestations d'une économie souterraine travaillant sous la transparence des rapports capitalistes, que de reconnaître l'ambivalence de l'économie corse. Ambivalence qui juxtapose des rapports, des flux et des modes d'organisation où les proximités familiales, culturelles sont le moteur économique. Peu importe en fait qu'elle soit licite ou pas, l'essentiel est de reconnaître ce double fonctionnement, ses interfaces et ses manifestations.

Suivant cette hypothèse on pourrait s'attacher à reconnaître dans les modes de gestion différenciée de la main-d'œuvre une double rationalité ; non pas simplement l'effet d'un modèle d'organisation, mais l'interaction de deux systèmes de stratification qui interagissent et pour une bonne part se recourent.

Le grand partage entre stable et instable, entre qualifié et non qualifié, ne recouperait pas seulement ici un rapport licite-illicite (et pas exactement non plus, car, jusqu'à un certain niveau, il y a des pratiques illicites y compris dans l'organisation du noyau stable) ; mais des modes de recrutement, des rapports patrons-salariés, des flux monétaires procédant des rationalités différentes ; bref des rapports sociaux repérables hors et dans l'entreprise, qui dépassent ce que l'analyse duelle du marché du travail a pu définir, de manière générale, comme une gestion différenciée de la main-d'œuvre.

A l'intérieur d'une partie du noyau stable, pratique identitaire, recrutement par connaissance, ou la stabilité et les formes de protection ne sont même pas en question puisqu'elles ne sont que la conséquence de « liens de sang ». A l'opposé, dans un même mouvement de dési-

gnation et de catégorisation mais pour générer (ou rationaliser) l'inverse, un flux circulant, instrumentalisé de main-d'œuvre étrangère, probablement à tous les sens du terme.

La limite, la facture véritable ne passerait pas entre travail noir et travail déclaré, mais dans des classements sociaux pré-existants qui ici se renforcent, mais entre des lieux où se reconnaît une épaisseur identitaire dans les rapports économiques et d'autres où l'on reconnaît pour mieux distinguer ou exclure. Où l'on prendrait en somme pour de la « simple » segmentation ce qui n'est en réalité que la reconduction de la marque identitaire, le travail d'une culture dans les rapports économiques, culture dont la spécificité historiquement construite est d'abord de se reconnaître — et de se nommer — contre un étranger. A l'appui de cette hypothèse viendrait le fait que l'existence de cette « armée de réserve » ne date pas en Corse de la segmentation et d'une certaine forme d'organisation du travail ; dès la fin du XVIII^e l'économie y fonctionne en fait sur ce partage des tâches, les unes dévolues aux artisans, producteurs locaux, les autres à une main-d'œuvre étrangère, mobile, non sédentarisée — Lucquois et Sardes jusqu'à la fin du XIX^e ont ainsi été employés non seulement dans le bâtiment mais dans le travail du bois (charbonniers, bûcherons) et d'une façon plus générale tout ce qui fut, relativement, industrialisé.

Mais les rapports salariaux et l'organisation de la main-d'œuvre ne sont pas les seuls lieux où se manifestent cette ambivalence structurant l'économie corse. Elle organise d'une façon plus générale le partage entre une économie artisanale, dont la production est impliquée dans un système localisé et quotidien d'usage et d'échange, et une économie industrielle articulée de manière différente.

Partage qui ne perdure que parce qu'il permet de reconnaître des échanges « de l'intérieur » et des échanges vers « l'extérieur », comme le signe qui travaille au sein même des rapports économiques, une pulsion identitaire où la production de sens surdétermine la rationalité purement économique. Si torsion ou détournement il y a dans ces pratiques, ils concerneraient donc moins les lois juridiques que les lois économiques, convoquées à signifier elles aussi la cohérence d'une culture.

Simple hypothèse qui supposerait bien sûr pour être vérifiée une plus longue analyse.

Centre d'études, de recherches et de
formation institutionnelle du Sud-Est
Aix-en-Provence, octobre 1983.

NOTES

1. Tiré de J. Mazzacami, *Monographie régionale du BTP*, CEREC, doc. ronéo, 1982.
2. Pour ce qui est des matériaux, les surcoûts sont de l'ordre de 30 à 35 %. Bien évidemment, ils concernent alors la totalité du bâtiment dans l'île et n'influencent pas la concurrence comme le font les coûts de transport du matériel ou de déplacement du personnel.
3. J. Renucci, *Corse traditionnelle et Corse nouvelle*, Editions Audin, Lyon, 1974.
4. Cf. J. Mazzacami, *op. cit.*
5. Cf. J. Renucci, *op. cit.*
6. Cette spécificité n'a fait que s'accroître depuis, puisqu'il n'y a aujourd'hui que 1 604 logements H.L.M. à Ajaccio (DRE Corse, Etude Régionale sur l'Habitat, 1981).
7. Ou encore de photographier la classification de cette autre entreprise, au moment de l'enquête : à la tête trois associés, le directeur gestionnaire, les deux autres chefs de chantiers ; derrière 12 OHQ : 1 Corse chauffeur, beau-frère du patron, 1 Tunisien grutier, 1 Algérien, le plus ancien ouvrier dans l'entreprise, 2 Italiens, 7 Portugais ; 7 OQ : 1 Continental, 1 Tunisien, 2 Corses, 3 Portugais ; 10 OS : dont 9 Marocains ou Tunisiens.
8. Une étude, réalisée par l'INSEE en 1979 sur un échantillon de 6 620 demandes urbaines, établissait que 49 % de ces demandes allaient vers les maisons individuelles. *Economie corse*, n° 15, juillet-août 1979.
9. Estimée en 1982 à 45 % des permis de construire déposés pour des logements individuels.
10. Citons pour exemple cette entreprise de 60 personnes au moment de l'enquête (qui oscille entre 50 et 80 employés au maximum), créée en 1962 par la maison mère parisienne. A sa tête un directeur, conducteur de travaux de formation. A ses côtés, deux autres conducteurs de travaux, un métreur avec une formation en architecture (fils de directeur), trois chefs de chantier, trois chefs d'équipe. Sans oublier l'apport de la maison mère pour les études de cas pointus ou difficiles, et pour l'entretien et la réparation du matériel. Soutien essentiel en Corse où il n'existe pas d'entreprise de location de matériel, où les dépassements coutumiers des délais de chantier proviennent bien souvent des pannes de matériel les plus bénignes. Côté main-d'œuvre : une majorité d'OHQ, souvent très anciens dans l'entreprise, Corses, Sardes, Italiens et Portugais ; et une vingtaine de manœuvres essentiellement Marocains. Ici on parle préparation, ordonnancement, planning et si l'on est présent sur tous les marchés (certains pour lisser l'activité, comme le pavillonnaire de luxe), on a de véritables expertises et spécialisations à offrir, dans les équipements sportifs et les bâtiments industriels et commerciaux par exemple.
11. En février 1983, d'après une enquête menée conjointement par la Fédération régionale du bâtiment, l'INSEE et la CEREC, le parc matériel des entreprises n'était plus utilisé qu'à 25 % et 75 % des entreprises envisageaient de licencier (Kyrn, n° 138, février 1983). C'est effectivement ce qui s'est produit, et en juillet on dénombrait 370 licenciements pour les six premiers mois de 1983 en Haute-Corse, six fois plus qu'en Corse du Sud (source CEREC).
12. On notait pour 1982 une baisse de 30 % des demandes de permis de construire au niveau de la région par rapport à 1981, plus sensible en Haute-Corse où elle atteignait 56 %.
13. Ce fut le cas en particulier pour des chantiers récents comme le tunnel de Bastia, la préfecture de Haute-Corse (confiés respectivement aux Grands travaux de Marseille et à la SGE).
14. Nous avons souligné à plusieurs reprises le poids du politique comme régulateur du marché corse. Si cette importance est indéniable et spécifique (importance par défaut à Ajaccio ; rôle directement moteur à Bastia où il semblerait que l'appartenance clientéliste équilibre la concurrence, tout en modérant les compétences d'entreprises à priori comparables), trop insister sur le rôle du politique reviendrait à rationaliser de manière erronée, parce que simplificatrice, une réalité beaucoup plus complexe. Ceci pour plusieurs raisons : d'une part parce que, quelle que soit l'influence du politique, les marchés publics du bâtiment s'éteignent et ne peuvent donc être considérés comme

organisateur permanent et global du marché du bâtiment (encore que, comme on l'a vu, ils puissent jouer un certain rôle de par leur absence). D'autre part, parce que l'influence du politique doit être replacée dans un système qui la dépasse et qui donne sens, qui est le système des rapports sociaux locaux.

15. Encore que s'étant structurée lourdement, eu égard aux possibilités du marché, et s'étant lancée dans l'équipement touristique de standing à un moment de dépression de cette demande, elle connaisse aujourd'hui de sérieuses difficultés.

16. Auxquelles on pourrait ajouter cette entreprise moyenne qui a joué maladroitement la carte de la tradition corse de la lauze (même si elle le fait le plus souvent avec de la lauze importée d'Italie).

17. Il semblerait que de janvier à août 1983, l'utilisation des PAP soit deux fois inférieure à la même période de 1982 ; et alors même que ces prêts sont le soutien le plus effectif du marché, et que la Corse vient de bénéficier exceptionnellement des relèvements de plafond concédés aux villes de plus de 100 000 habitants, on ne voit pas comment les entreprises corses pourraient utiliser la totalité de l'enveloppe régionale.

18. On assiste même dans certaines entreprises ajacciennes à une tendance à la séparation entre conception-commercialisation d'une part, production de l'autre. On ne sait si ce mouvement restera limité aux deux ou trois entreprises jusqu'à présent concernées, ou s'il s'étendra. Quoi qu'il en soit, il marque une certaine volonté des entrepreneurs d'éviter les lourdeurs et les difficultés de gestion de la structure productive pour mieux se concentrer sur les phases les plus souples et les plus rentables du processus de conception-réalisation-commercialisation.

19. L'objectif prioritaire de la Fédération régionale du bâtiment était de parvenir à ce que les entreprises (adhérentes) déclarent, au moins pour un minimum d'heures, la totalité de leurs employés.

20. La partie émergée, visible de ce phénomène pourrait être figurée par la revendication conjointe actuelle des entreprises du bâtiment auprès de l'administration pour un moratoire des dettes envers l'URSSAF.

21. Classement qui peut aller jusqu'à la quasi exclusion. C'est ainsi que l'on trouvera extrêmement peu d'Algériens dans les entreprises corses, alors qu'ils sont excessivement nombreux, juste en face, région PACA.

WHAT DIFFERENCE DO SOCIALIST GOVERNMENTS IN SOUTHERN EUROPE MAKE? SOME NOTES FOR A DISCUSSION *

Giovanni ARRIGHI, Immanuel WALLERSTEIN

One of the most striking political phenomenon of the 1980's has been the installation of socialist or socialist-led governments in southern Europe: Portugal, Spain, France, Italy, and Greece¹. (If one adds Yugoslavia, whose "original" form of socialism has some convergence with the views of other Mediterranean socialist parties, or segments thereof, the northern Mediterranean presents a *relatively* homogeneous picture².) The question is, how much difference does this make, and to whom?

The first consequence of great importance has been an internal one. In each case, despite the varied histories of these countries, and despite the differences of the immediate circumstances, the installation of a socialist-led government represents a legitimization of the parliamentary socialist alternative. While it cannot be said that these were technically the *first* socialist-led governments, they were the first after a long period where, for different detailed reasons, such governments had not been seen as a real option. In this sense in each case (and most particularly in Greece, France, and Spain) the coming of these governments was celebrated as a triumph over opposing and resisting forces.

It must immediately be added that in none of the countries (even in France) has this "legitimacy" of a parliamentary alternation been accepted totally and unreservedly by at least a significant segment of the

* Prepared for UNITAR colloquium, "Stratégies alternatives pour le futur de la région méditerranéenne" October 25-27 1983, Italy.

conservative political opposition. This reserve and the potentiality of military coups remains a continuing concern, particularly in Greece, Spain and Portugal.

The second consequence has been a change to some extent in the general attitude of the government towards questions of civil liberties, rights of minority groups (and in France of migrant workers), the functioning of the police, etc. While these changes have not been great, there have been some noteworthy steps in the direction of reduced "authoritarianism" of the government.

The third consequence has been in the field of social legislation. Here again there have been some changes, of a kind traditional when left governments have come to power. But the striking phenomenon to note is not how spectacular have been the social reforms, but how minimal. And where significant steps seemed to have been taken at first, as in France and Greece, the governments have since retreated. The limitation in the social reforms has been justified as austerity in the face of a world economic crisis. However, faced with an even more acute crisis in the 1930's, left governments in Europe generally were bolder in their economic reforms. For some, their greater current prudence reflects the wisdom of experience; for others it represents the greater immediate constraints the structures of the capitalist world-economy and the interstate system can impose today on such governments. Indeed, there are some who argue that right or center forces prefer today to have "left" governments bear the onus of "managing" the economic crisis.

If then the internal changes have been real but quite limited, has there been a more significant change in the field of foreign policy? There are two major measures: East-West and North-South.

On East-West issues, once again (with the partial exception of Greece), the most notable feature of these governments has been both their "Atlanticism" and their "Europeanism". Indeed, to some extent, these governments have gone out of their way to affirm their allegiance and commitment to the general foreign policy lines developed in western Europe generally since the Second World War. There is little reason to expect any significant shift on the questions of fidelity to NATO and EEC in the near future, except to the extent that western Europe as a *whole* develops any new global strategy.

This then leaves one last arena, North-South, of considerable immediate concern to this conference. There are two issues here. One is in which camp these countries find themselves, objectively and subjectively. The second is, from the perspective of that camp, what is their line on North-South issues?

There is no question France is and thinks of itself as part of the "North". This is essentially true for Italy and Spain as well, despite a long history of concern about their own peripheral zones. The situation is probably not very different in Portugal and Greece, although there are minorities in each of these countries who use a "Third Worldist"

language in analyzing their own national situations. On the whole, even if these countries (or some of them) are among the less affluent members of the North, they are still, in terms of geopolitical realities to be placed in the camp of the North. (Yugoslavia, however, has always placed itself politically in the camp of the South.)

This then leads to the second issue. From the perspective of the North, how do they approach North-South issues? It is here perhaps that we may find the greatest change between the socialist-led governments and their conservative predecessors. While the details vary by country, as a group they put themselves forward as governments sensitive to the claims or arguments of the South, perhaps even as "mediators". Four of the five are former colonial powers, and feel some special links with particular Third World countries. While Greece was not a modern colonial power, the widespread participation by Greeks in the life and economy of a large number of Third World countries has created somewhat similar links.

One should not exaggerate in this domain either, but it is in this sphere that prospects for a positive impact on the world-system are perhaps the greatest, and which can be most effectively advanced by political and intellectual activity. What kinds of action can we anticipate on the part of these governments, such that we could talk of a positive impact? To answer this question, one must make some reasoned guesses about the general direction in the next twenty years of the economics and geopolitics of the world-system, the political dynamics internal to northern Mediterranean countries, and the worldwide strategy of antisystemic movements.

There are three main uncertainties about the world-system over the next 20 years or so. When and how will the world economy come out of the major stagnation phase in which it has been since 1967 (or, some argue, since 1973)? How much realignment may we expect in interstate alliances? To what degree will there be increased "regulation" of the world market economy? None of these questions can be answered with too much assurance.

The patterns of past "Kondratieff-length" economic cycles would predict a renewed major expansion of the world-economy beginning somewhere in the 1990's, on the basis of new leading industries (such as microprocessors, biotechnology, etc.), perhaps along with a significant reshuffling of the loci of leading industry activity (less, say, in the U.S. and more in Japan, with western Europe's role least certain of all). But of course, the world-economy is not a mechanical device controlled by some heavenly toymaker. The actual outcome will be a function of two political struggles: the West-West struggle between the existing core countries for control of the most economically remunerative and competitive sectors of the world-economy; the class struggle as it develops on a world level, and within the various zones of the world-economy. The result is that, although it is highly likely there will be a renewed expansion of the world-economy at some point, the timing and

the geographical redivision of labor could take other forms than presently seem most likely.

As for interstate alliances, the post-1945 division of the world into a western and a socialist bloc (with a third "non-aligned" sector) has been in great difficulty throughout the present economic stagnation. This is in part the result of the now acute economic rivalry between the U.S. western Europe, and Japan, and in part the result of the long internal crisis of the world Communist movement, which has been uninterrupted since at least the 20th Party Congress of the C.P.S.U. in 1956.

It seems dubious that "East-West" divisions can long continue to take the same form of NATO versus the Warsaw Pact, as consecrated from Yalta to Helsinki. Some analysts have developed alternative scenarios, whose justifications are economic and geopolitical rather than ideological: a Washington-Tokyo-Peking axis against which will emerge a Bonn-Paris-Moscow axis. Such a development has much logic, but it is being fiercely opposed by the U.S., as can be seen in the foreign policy priorities of successive U.S. administrations — not only in the Nixon-Ford-Kissinger era, but also and ever more strongly in the late Carter and Reagan efforts to "reideologize" world politics. The outcome on interstate alliances may be largely a function of the outcome on the competitive struggles over control of the new leading industries of the world-economy.

As to the third area of uncertainty, whether or not there will be more "regulation" of the world-economy is in some sense a function of the resolution of the other two uncertainties. "Regulation" involves the establishment of an increased number of functional mechanisms to control the fluctuations (in production, trade, and financial flows) of the world-economy. The increased role of the IMF in the last few years is one manifestation of this tendency. But "regulation" in a world that has no government is quite evidently dependent on political consensus, either of North-South (which seems virtually out of the question in the next 20 years) or of the OECD nations. An OEDC consensus has in fact been the basis of such increased "regulation" as we have had in the 1970's, but it is threatened by West-West economic competition and putative interstate realignments. Nonetheless, there are powerful economic forces (especially the TNC's) who are pushing for such "regulation", provided it is on a variety that is favorable to them (which thus far it has been).

It is in the context of these developments that we must analyze the prospective internal dynamics of the northern Mediterranean countries. In the very immediate future, a sharp economic downturn would probably unseat them and a sharp upturn ensure their longevity. But in the more likely outcome of something in-between, the political consequences will probably be what they have been for the last few years: pressures on these parties to make "compromises" in their economic and social programs in order to retain the political support of swing-vote sectors.

In the slightly longer run of 10-20 years, however, the role of northern Mediterranean socialist parties may be more a function of interstate realignment than of anything else. A return to the Cold War alignments, as advocated by the Reagan administration, will undoubtedly place enormous pressure on them to resume the stance of western European socialist parties of the 1950's. In this case, they can be expected to play no significant role in North-South relations. The other extreme — a realignment into two world blocs, Washington-Tokyo-Peking versus Paris-Bonn-Moscow — would almost surely find all the southern Mediterranean countries (and perhaps the Arab countries as well) in the latter camp. What this would mean for North-South issues is probably the biggest question mark of all. It could mean a breakthrough, if this putative pan-European bloc assumed a political stance to the "left" of a Pacific Rim alliance. But it could also mean a new form of neocolonialist cooptation of all the Mediterranean states.

Lastly, there is the likely path of development of the world's anti-systemic movements. Political activities in each of the "three worlds" have been largely segmented one from the other since 1945. The "Third World" has been the arena of national liberation movements, which are far from having played themselves out. Revolutions are going on in Central America and in Southern Africa. There is still much revolutionary potential in the Indian subcontinent, the Arab world, South America, etc. The likeliest development is "more of the same" for the next 20 years.

The antisystemic movements of the Western world (including Japan) have taken largely "new left" forms: countercultural movements, antiwar and ecology movements, women's movements, movements of "minority" groups, etc. Their momentum has been more uneven than that of the national liberation movements. Still, after a lull in the late 1970's, they seem to be on the upswing again in the 1980's.

What constitutes an antisystemic movement in the socialist countries is a central matter of debate, in those countries and elsewhere in the world. The governing parties lay claim to the mantle. Their oppositions, both within the parties and outside (e.g., Solidarity) do so as well. What is clear is that movements of "reform" with a wide popular base are beginning to emerge, at least in eastern Europe. If these movements continue to grow, and especially if they take root in the U.S.S.R., they promise to be a significant political force.

It is immediately obvious, on reflection, that the ties — organizational, ideological, and political — between the national liberation movements of the Third World, the "new left" movements of the West, and the "reform" movements of the socialist countries are limited, ranging (according to the case) from a medium degree of fraternalism to a medium degree of mutual suspicion. The voices calling for intensified links, the creation of a worldwide family of the three kinds of movements, are relatively few. Nonetheless, it is conceivable that one of the outcomes of a reorganisation of interstate alliances, were it to occur

along the lines suggested as possible, would be to encourage such new links between the movements of the three political zones. This might be the outcome of the rethinking which a new alliance frame, one that would be going against so many existing ideological presumptions, might encourage.

The northern Mediterranean socialist parties might in turn be a prime locus of such rethinking. These parties are neither "national liberation movements" nor "new left"-style movements nor "reform" movements within a state governed by a Communist party. And yet they too lay claim (sometimes) to being anti-systemic. Were they to begin to be more serious about this claim, they might be a major force in bringing the world's family of antisystemic movements together.

The policy option for southern European socialist states is not further integration into or delinking from the capitalist world-economy. These states — by their economic structures, their internal political and social frameworks, their cultural patterns — are quite firmly part of Europe, and through it of the capitalist world-economy, certainly for the next 20 years. The issue is rather whether they are going to play an active or a passive role in the effort at global social transformation. Will they seek, alone or in association with the Arab countries (and others), (1) to give progressive content to any new world economic and political structures that may develop, and (2) to strengthen the capacity of the world's antisystemic movements to fight an effective struggle?

Theirs is not a unique opportunity. But it is a good one, for many of the reasons adduced in this paper. The question is whether the social forces that sustain these parties are willing to play this kind of global role.

NOTES

1. Whether France should be considered part of southern Europe is debatable. For at least five centuries (if not twenty), France has bridged the two "zones" of northern and southern Europe. But Mitterand's various initiatives in convening meetings of socialist leaders of southern Europe gives some justification for including France in the list.

2. There is also, of course, Albania, whose "originality" is however less convergent with "northern Mediterranean socialism" than Yugoslavia's, and whose foreign policy has led it to be relatively isolated.

FEMMES ET HOMMES

Léopold EIFFI

Sur les murs si blancs s'écrivent des phrases nouvelles qui masquent les écritures de toujours ; on rencontre pourtant des bas-reliefs sur lesquels s'accourent les vieillards qui racontent le passé et prédisent l'avenir. Ils observent. Lorsque l'enfant passe ils le happent et l'enferment dans leurs jambes ; ils masquent de leur main son regard pour lui enseigner la saveur de l'ail ou la douceur d'une ombre, l'insolence de la chèvre écorchant le tronc des châtaigniers jusqu'au rite du mouton qu'on égorge, enfin, ils sussurent des prières : l'enfant se dégage et s'enfuit en riant.

La phrase vient d'abord avec des putains accrochées aux rues des ports dans les nuits lourdes. Elles ont des seins démesurés pour attirer tous les marins et des poils noirs pour les adolescents. A leur côté des prêtresses chantent, des plaintes, avec des accents brûlants de Castille ou d'Alentejo, un rauque roulement d'Anatolie, la mesure répétée du Maghreb. Elles disent toujours l'amour, triste, attendu dans les nuits si longues qu'elles n'en voient pas la fin, avec, sur le coin du feu, pour leur héros, un reste de viande qui mijote dans l'huile d'olive, au milieu de la table, une cruche de vin, un sirop lourd et, encore, du blé, en pâtes, en semen, en pain, en galettes. Elles écartent toutes les bras pour attendre que l'homme, leur homme, vienne les saisir violemment et leur dise qu'elles sont seules à être aimées parmi toutes les autres femmes du monde qui ne sont que de viles chiffes. Au moins, elles, sont des femmes avec le diable dans le ventre, le péché ancré, chevillé dans la chair, elles vivent de tout leur corps qui brûle, elles au moins savent souffrir et c'est cela que l'homme attend. La souffrance et l'amour. Dans

leurs yeux profonds, si noirs, elles croient. Elles étalent des mots infinis. Elles prient. Toutes les femmes autour d'elles ouvrent leurs corps à la vie. Elles écartent leurs cuisses au fond des chambres fraîches ; sous la couche on passe la lame du couteau, une vieille a caché une croix, une autre un Coran, parfois des grains de Jérusalem. Dans la dernière heure, au dernier effort, la femme enfante. Un cri de plus qui dévale vers la plaine étroite et ses villes ramassées, il court dans les escaliers qui n'en finissent pas de dégringoler vers la mer. Des grappes de marmots mangent dans le matin de la farine de pois chiche ou une tomate avec un sucre, ils jouent sur les mots de tous les temps les histoires les plus riches du monde.

A l'autre bout de la phrase, des hommes. De vrais hommes. Ils ont peut-être peur, mais nul ne le sait. Ce sont les hommes des femmes. Et ils commandent. Du thé à la terrasse du café, du vin sous un tilleul, un coca sous le roseau fendu. Ils sortent de leur poche une petite pipe pour le kif ; au ponant, ils roulent un tabac gris dans leur paume en la frottant sur leur cuisse. Ils fument. Ils attendent. Ils ont le temps. Ils ne parlent pas. Ils sont gros aux terrasses opulentes et maigres, aux terrasses étriquées ; ils ont des chemisettes blanches repassées ou des turbans délavés. Un plateau passe. Il repasse. Le temps coule avec le soleil qui monte. Il faut rafraîchir. Un peu d'eau dans la boîte pour humecter le pavé, on la jette du bout des doigts et des volutes de poussière s'élèvent. Les hommes ne parlent pas des femmes, ce n'est pas encore l'heure, ils regardent un jupon qui vole accroché haut à un fil de fer, mais ils ne sentent pas le désir. Ils sont au repos. Ils ont dans leurs bras les fatigues des nuits. Ils ont remonté le filet dans le matin encore nocturne, près de la crique, ils se sont brûlés les yeux au lamparo, ou bien, ils ont fait leurs comptes, listes d'additions interminables, chèques à classer, billets à défroisser, ou bien, pour ces hommes qui somnolent sous la casquette, ce fut le labour des terres maigres qui filent aux doigts des pentes. Tous sont immobiles. Ils mesurent leurs gestes au fil des heures qui montent, refusant au soleil un peu de sueur, comme les cactées s'économisent avant la grande sécheresse. C'est dans la nuit qu'ils rejoindront les femmes pour leur donner des enfants. Il sera temps de faire rouler les muscles sous la peau. Bomber le torse. Se mettre nu. Faire briller le poil comme un étalon jusqu'à ce que la femme glisse au nid de l'effort et sache bien qu'elle possède l'homme le plus beau, celui que les autres rêvent de lui voler. Alors, elle cambre les reins, s'offre davantage, jusqu'à l'impossible amour qui défie le temps.

Au temps d'hier et de demain, quand l'hiver est venu, la mer se durcit. Aux sommets des montagnes ravinées s'accumulent les pluies qui roulent en grondant vers la vallée, les premières neiges s'accrochent dans le lointain aux résineux tordus. Les murs lourds se referment sur les passions de l'été. C'est l'époque où l'on attend. C'est l'époque où l'on compte. Enfermés. La fenêtre étroite ne laisse passer que des lumières falottes ; déjà le jour tombe. Par la porte, l'argent entre peu ou pas du tout. On se raconte des histoires. Toutes extraordinaires.

Il y a des trésors qui tombent dans des paniers qui roulent dans les caves des maisons ; voici des viandes, des sucreries, des boissons, les tables sont envahies. C'est la fête. Il y a des filles qui tournent au son des tambourins, un vieil homme saisit ses cordes pour jouer, d'une flûte s'échappent des sons aigres. La trompe d'un berger annonce le grand moment. Un roi apparaît, fort, sombre, sur sa peau nue brillent des perles rares, au poignet un bracelet d'or, à la taille un glaive. Chaque homme se retrouve en lui. Il monte sur la table et promet de l'or à chacun. Il y en aura pour tous. Des femmes aussi. Des esclaves autant qu'on en voudra. Dehors il fait froid, le vent descendu des massifs secoue les larges plaques de schiste, un filet d'eau s'infiltre sous la poutre de palmier, quelques petites ardoises vernissées s'envolent. On a trop peu mangé. On a encore envie d'or. On va se préparer à la guerre pour le printemps prochain. Dans les foyers les femmes ravivent les volontés des hommes, elles disent : « C'est ton enfant, maigre, il est mal vêtu, ne reste pas auprès de moi, va conquérir la toison qui les mettra à l'abri. » Des vieux revenus d'autres guerres regardent leurs moignons ; ils se taisent, on ne les écouterait pas. Ils sont rabougris. Malades. Leurs muscles ont fondu. Ils n'avaient pas froid, maintenant, ils tremblent. Dans les dernières heures de l'hiver on remplit les sacs. Quelques pièces de monnaie arrachées au trésor familial, un talisman, une mère glisse un baume contre les plaies. L'homme, en cachette, roule dans une étoffe un bracelet de cuir offert à l'enfant. Aux premiers rayons du soleil nouveau, de toutes les croupes rugueuses des montagnes sauvages, dévalent vers les plaines les guerriers enthousiastes.

Le feu éclate. Les putains des villes abandonnent les cafés et les terrasses se vident. Le feu éclate. Par vagues, les hommes vont offrir leur sang à la plaine, elle veut boire. Ils naviguent. Parfois ils découvrent une crique. Ils flairent des richesses. Les combattants se regardent dans les yeux et s'égorgent. Ils demandent d'une voix sourde à leur frère de ne pas les laisser souffrir ; ils refusent de revenir au refuge de la montagne pour mourir sans bouger, le poignard plonge dans leur gorge, un dernier soubresaut, les jambes fouettent l'air, puis, plus rien. La terre boit le sang rare. D'autres découvrent une femme, étrangement belle, celle poursuivie dans les rêves nés au creux des bras de leur femme usée par les naissances ; ils la veulent pour un moment de folie, elle se refuse, ils découvrent leur poitrine forte, gonflent leurs muscles, leur visage téméraire durci par la lutte, elle s'effraie, ce sont les hommes que les vieilles dépeignaient pour lui faire peur et dont elle rêvait secrètement ; un instant de liberté offert par la guerre hors du clan tyrannique ; c'est la guerre qui la couvre, au moins qu'elle en profite avant qu'il ne soit trop tard. Sa beauté grandit. Toutes les guerres se ravivent à tout jamais. Les troupes se retirent. Les vieilles se déchirent en hurlant le visage. Il faut enterrer les morts. Contre le soleil brillent les dernières cuirasses au fond de la plaine, les voiles filent sur la mer, les hommes en chemise blanche reviennent aux terrasses et regardent les putains qui s'installent

aux porches ambigus. Les enfants jouent à des jeux nouveaux. Ils ont appris des mots qu'ils essaient en se battant sous le linge qui sèche. La guerre les a fortifiés, ils le croient, c'est leur guerre, une affaire qui leur appartient, entre frères.

L'hiver est revenu. La guerre est trop petite. Par les portes étroites la misère entre. Les femmes regardent les hommes qui attendent. Cachés, ils se montrent leurs mains propres, sans cals, sans plaies. Ce ne sont plus des mains d'hommes. Ils les cachent sous leurs grands manteaux et refusent de les passer sur le corps des femmes. L'hiver n'en finit pas. Il n'a pas plu cette année. Au marché les hommes ne se reconnaissent plus. Des trésors qu'ils ignorent sont arrivés. Il n'a pas plu cette année et leurs doigts se referment dans le vide. Intolérable souffrance. Ils fuient. Pour ne plus se voir. Ils déferlent sur la plaine pour quémander des miettes de vie. Ils s'humilient. Ils montrent leurs corps secs et jurent de ne connaître ni la peine, ni la fatigue, ni les heures longues. Ils livrent leurs mains aux ordures abandonnées. Tout leur est nouveau. Ils sont prêts à tout prendre pour cacher leur désarroi. Fierté à reconquérir dans les basses besognes. Ils dorment au pied des monuments anciens. Aplatis contre les demeures riches aux patios rafraîchis, ils espèrent. Enfin, ils bâtissent. Des tôles abandonnées, quelques rubans en plastique rejetés par la mer, bois morts, cohortes de baraques où se lisent les vieilles demeures déchues, minuscules pièces volées aux immeubles perdus, guérites et trous et bicoques impossibles que les rats assiègent. Au-dessus d'eux se dressent des usines fantastiques. Elles sont si belles, elles ont des murs peints, de vastes toits, des enseignes lumineuses du jour et de la nuit, aluminium des portes, verre des verrières, plantes grasses des serres, bureau de la bureaucratie avec des climatiseurs qui font du froid dans le dos de ceux qui ne sentent rien. Les hommes regardent. Ils croient que tant de luxe vient du ciel. Ils se précipitent. Ils rêvent d'avoir tout pour eux. Tout entre eux. Pour l'olive, cette sardine que l'on fait griller, du pain dans la sauce, des buissons épineux, l'épicerie du cousin où l'on vend de tout en racontant des histoires. Mais ils ne sont plus seuls. Leurs plaines ne sont plus les leurs ; par milliers des hommes de partout où naît la misère déferlent, ivres de malheur. Ils ont le regard fou d'espérance et butent comme des lucioles sur les lumières de la ville. Les putains n'en peuvent plus. Elles font des serviettes à n'en plus finir. Les vieilles ont repris du service ; des hommes jeunes les bousculent quand ils croient avoir des reines. Puis, las, ils tombent écœurés sur des couches putrides en jurant de ne plus jamais faire l'amour. Les villes proches les rejettent. Ils doivent aller plus loin. Derniers préparatifs. Ils quittent le soleil de leurs mirages. Ils partent se vendre aux banques froides sous des nuages lourds. Enfin ils conquièrent le droit aux immeubles, mais ne savent plus qui ils sont.

L'hiver est revenu. Les guerres se poursuivent au loin, chez eux parfois, avec des armes ou sans armes, c'est toujours la guerre, mais il n'y a plus de beautés à conquérir et les poitrines sont crevées pour

des actes de bravoure qui dégoulinent sur des tas d'immondices. Dans les soirées longues on parle encore d'eux. On attend le mandat. La fille pourra rester encore à la maison. Elle sera peut-être sauvée. Et le fils ? Il ira à l'école. Il sera fonctionnaire. Voici qu'à la fin de l'hiver le père dit qu'il ne veut plus être seul. Il est las des putains qu'il ne va plus voir. Il ne viendra pas cet été. Il faut préparer des papiers pour le rejoindre. Une feuille. Cet imprimé oublié. Un bureau sale. Le fonctionnaire dort. Une visite médicale. Revenir. Revenir. Revenir encore. Glisse un peu d'argent. Partir.

Sur le quai on abandonne les vieux marins qui ravaudent, tandis que les gamins attendent un sar étourdi. Au fond, là-bas, vers le pays, la brume se lève. L'été est revenu. Il faut partir. La vieille ville, ses bicoques tordues, les couloirs qui sentent la saumure de l'olive et les pois chiches qui trempent... au revoir. Le bateau glisse hors du port. Il croise un ferry. Des centaines de femmes blondes et d'hommes blancs agitent les bras. C'est l'été. Ils viennent voir. Ils vont s'abreuver de culture exotique.

De jeunes putains en jean avancent sur le quai. Elles ont des sourires larges. L'arrivage a l'air bon.

Pinoch, juillet 1983.

DETRUIRE ET ECRIRE DE CASABLANCA A ANGERS

Guy LEONARD

Le but poursuivi n'est pas de tenter des rapprochements hasardeux pour s'offrir une gymnastique de l'esprit et il est hors de question de vouloir, ici, prouver et déduire avec une volonté dogmatique. Ce sont des formes de pensée, les observations qu'elles induisent et les rencontres qu'elles provoquent qui permettent de rapprocher des caractères de paysages urbains apparemment fort éloignés. Ramener dans l'orbite du bassin méditerranéen des traits notés en Anjou n'est pas fortuit et il aurait été tout aussi aisé de rapprocher Ankara de Pau, Bizerte de Douai, Alger de Toulon que Casablanca d'Angers, parce que les coulées d'hommes qui sourdent des pays méditerranéens anciennement mis sous l'expression directe des usagers, c'est en quelque sorte un transfert tutelle, vers les pays nantis, n'ont cessé de grossir.

La seconde remarque introductive est d'ordre méthodologique : la recherche en sciences humaines dans le cadre urbain tend à privilégier l'expression directe des usagers, c'est en quelque sorte un transfert et un usage de techniques modernes, affinées dans le but de capter un message et de déceler les espaces vécus, les usages et les pratiques de la ville ; progrès considérable, puisqu'il permet de découvrir comment le citadin subit la ville ou agit sur sa forme et ses fonctions. L'étude des réalisations mineures, des hiatus, des incohérences, des symboles, a été quelque peu tenue à l'écart des préoccupations des chercheurs, puis, récemment, retrouvée, parce qu'elle permet d'approfondir la vision et l'analyse urbaine. Son intérêt est aussi d'infléchir une démarche qui privilégiait les études de grandes perspectives et les hauts lieux

de l'imagibilité urbaine — et donc ce qui est supérieur — pour vouloir considérer la ville comme un tissu plus vivant dans lequel chaque cellule intervient pour garantir la cohésion d'un tout ou provoquer sa déstabilisation et sa destruction.

Enfin, troisième remarque introductive, le terme « expression libre » a été préféré à « graffiti » qui a été galvaudé et ne rend pas suffisamment compte de l'impérieux besoin de forger une expression marginale dans un cadre spécifique. Ceci engage une démarche dans laquelle l'espace et le lieu doivent précéder la lecture ; les quartiers ont à être présentés ainsi que les conditions dans lesquelles se réalisent les exercices d'expression libre, avant que les messages ne soient rassemblés et décryptés.

1. Des quartiers

Le Maarif. Maarif extension. Casablanca

A Casablanca, on oppose souvent les zones et quartiers industriels aux quartiers résidentiels ; il existe des quartiers intercalaires tels que le Maarif-Maarif extension. A l'origine, ce quartier résidentiel européen pour ouvriers et petits artisans espagnols et italiens s'était développé conjointement avec le quartier limitrophe musulman et très populaire du Derb Ghallef et une zone industrielle de seconde catégorie. Après l'indépendance, la zone industrielle s'est densifiée alors que les maisons individuelles étaient peu à peu abandonnées par leurs possesseurs qui regagnaient l'Europe et rachetées par des agences immobilières ou quelques particuliers adroits, attentifs à la croissance urbaine et au renchérissement des sols. Aujourd'hui, Maarif et Maarif extension sont en passe d'achever leur mutation puisque, sur ce fond européen et dans le voisinage de quartiers de bon standing, se sont dressés des immeubles de moyen à bon standing qui souvent acceptent en sous-sol de petites entreprises ; les bâtiments lugubres ayant appartenu aux Domaines français et ayant hébergé des fonctionnaires ont été remis aux autorités marocaines qui, à leur tour, les ont réservés à des fonctionnaires ; quelques douars urbains, constructions taudifiées, villas et immeubles délabrés subsistent. La population française, bien que très fluide, n'est pas absente du quartier où elle détient encore quelques beaux intérêts dans l'immobilier et l'entreprise. C'est sans doute un caractère original du Maarif d'avoir connu une lente substitution de population sans qu'il y ait conflit entre deux cultures mais plutôt une aspiration à user des avantages de la culture étrangère sans pour autant renier ses propres valeurs. Le Maarif est intercalaire dans le plan urbain, mais il l'est également dans l'évolution de la pensée de ses résidents. Il convient cependant de noter que l'abondante main-d'œuvre (plus de 5 000 personnes) qui travaille dans les entreprises et ateliers ne réside que peu

dans le voisinage de l'usine, sauf dans les habitats précaires ou délabrés ou surchargés, mais est drainée dans les quartiers populaires ou les douars péri-urbains.

Monplaisir

Le quartier Monplaisir est situé dans l'aire d'influence des zones industrielles ou de grand marché ; il est traversé par le boulevard Monplaisir au tracé capricieux qui draine la circulation ouest-est de Nantes ou de Paris et suit la rive gauche de la Maine. Il est le prolongement récent d'une aire d'habitat ouvrier formé de petites maisons jointives, agglutinées le long d'axes de circulation, cachant jalousement leurs jardinets étroits, qui a reçu une vigoureuse impulsion lors de la mutation de l'agglomération angevine du stade de ville endormie bourgeoise et artisanale — si l'on excepte deux grosses entreprises — à celui de ville de moyenne importance à vocation tertiaire et industrielle. Ainsi, après avoir abandonné la campagne, laissé des plages industrielles, rencontre-t-on des bâtiments massifs de plusieurs étages, avant de retrouver les vieilles rues : c'est l'ensemble moderne qui retient l'attention. Là, au cœur des blocs, on a cherché à créer les conditions d'une vie sereine en disséminant un centre commercial-marché, une maison pour tous, des établissements scolaires, un centre familial, un centre social des CAF, un centre de soins. Les parkings sont vastes et les pelouses équipées de jeux pour les enfants. Mais, les bâtiments sévères et massifs, encore très mal dégagés des modèles de 1950-1960, ne peuvent, en dépit des roses et verts changeants sur fond mâchefer ou verdâtre, créer un cadre de vie parfaitement agréable. Ils choquent, davantage aujourd'hui qu'hier, dans le paysage sage d'Angers où les efforts créatifs en architecture de volume ont réussi récemment à récupérer les traces du patrimoine ou à s'engager, par des investissements plus importants, dans la création d'ensembles denses mais non rébarbatifs. Au cœur de Monplaisir, des bâtiments gérés par l'office HLM sont habités par des travailleurs immigrés maghrébins : la rotation des locataires est rapide et la cohabitation avec les Angevins n'est pas sans rappeler celle décrite par Xavier Piolle dans un cadre similaire à Pau. Une quinzaine d'années après leur réalisation, il a fallu lancer un programme de réhabilitation du logement portant sur 60 appartements afin d'améliorer la qualité de la vie et recréer ce qui avait été détruit. Les logements sociaux simplifiés seraient donc en passe de disparaître. La contrainte qui pèse sur l'Office est compensée par une augmentation des loyers qui trouve une compensation dans les indemnités allouées par les fonds sociaux aux résidents.

II. Naissance de l'expression libre

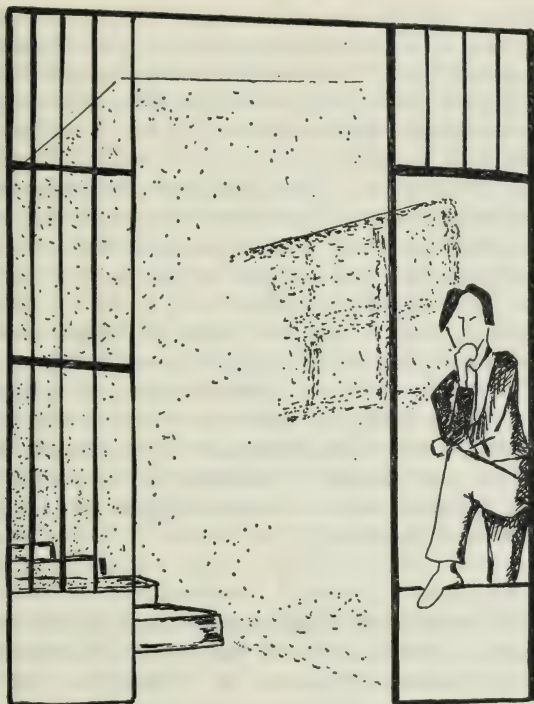
Certains lieux sont favorables à la libération de l'expression, d'autres ne le sont pas.

Dégradations

Rapprocher la dégradation d'un milieu tel que le Maarif de Monplaisir est possible. Dans les deux cas, il s'agit d'une détérioration localisée et non étendue à l'ensemble des bâtiments ; il n'y a pas une lutte sociale et urbaine dirigée et couvrant un vaste territoire, mais une action concentrée en quelques points précis et qui est spontanée. L'origine est à rechercher dans le vieillissement des bâtiments, leur inadaptation à l'évolution d'ensemble du quartier — cas particulièrement net au Maarif où les vieilles villas de petite taille ont été sous-louées à des familles aux revenus faibles en attendant le renchérissement des terrains —, la substitution massive d'une population à une autre population — bâtiments des domaines du Maarif, ou bâtiments HLM où la rotation des résidents est rapide. A Monplaisir, dans les barres installées dans un ensemble de villas de moyen standing, le remplacement des résidents est accéléré, soit par refus de cohabiter, par migrations internes, soit à la suite de dégradations ou de l'élévation des revenus. Dans tous les cas, les réactions contre les bâtiments sont très vives. Dans l'incapacité de se transformer soi-même, une action est menée sur les biens. Simultanément, cela traduit les faiblesses et la condamnation de l'autorité et l'abandon du sens des responsabilités : le combat s'engage contre un propriétaire, le service de gestion des biens et l'Etat. Mais plus grave encore est l'entreprise de dégradation menée à l'intérieur du logement, qui suppose un dédain profond pour les structures familiales et un dégoût de soi-même. Ce sont les femmes qui sont les victimes, puisqu'elles n'échappent guère à l'encerclement du logement. Mais il serait malveillant d'attribuer les détériorations aux seuls résidents maghrébins lorsque l'on observe une cité française ; à Monplaisir, il y a interaction de multiples facteurs qui agissent sur tous les résidents et dans laquelle le déracinement compte pour beaucoup.

Quant à l'ordre des destructions — un nouveau cadre de vie se façonne —, on peut l'établir. Tout ce qui est du domaine de l'électricité et toute la verrerie disparaissent rapidement. Sont détruits, cassés, arrachés, brûlés et finalement dispersés, tous les objets en bois, et d'abord ceux qui ont pour fonction de protéger la propriété individuelle ; il ne s'agit pas uniquement de voler mais d'engager une lutte contre tout ce qui entrave les libertés. Bientôt aucune porte métallique ne résiste ; les serrures sont dévissées, les barres de métal sont arrachées, les panneaux sont crevés. Il y a longtemps que les boîtes aux lettres ont disparu : on ne respecte plus les relations avec le monde extérieur

et l'on crée son ghetto. Simultanément se développe un processus d'accumulation et c'est sous cet angle qu'il convient d'examiner l'expression libre. L'enrichissement par le dessin, le verbe, la récupération d'objets parfois volés ou provenant de la destruction des appartements ou de ses propres biens accompagne la transformation. On passe d'un objet conçu pour un usage, façonné pour une société, à un objet détérioré ou n'ayant pas d'usage, qui imprègne le milieu et, finalement, l'envahit ; c'est bien dans ce contexte que se développe l'expression libre.



détruire pour s'exprimer (Ma)

Des conditions favorables

a. Dans tous les cas observés il n'y a jamais détournement
mais réalisation directe

Le détournement suppose la reconnaissance d'une forme d'expression — l'affiche — à partir de laquelle il est possible de s'exprimer différemment. Les formes de détournement ne peuvent se retrouver que dans les lieux placés sous l'autorité des sociétés publicitaires qui, bien

entendu, évitent l'écueil des dégradations et se localisent ailleurs. Le détournement est possible mais sous forme d'action punitive et non comme mode d'expression d'usage courant. Il convient de noter également que la minceur du pouvoir d'achat d'une grande partie de la population casablancaise ou les conditions dans lesquelles les populations nanties effectuent leur achats ne donnent pas à la publicité sur rue l'occasion de prendre un essor considérable, ce qui réduit d'autant les possibilités de détournement.

b. Support et outil

Le processus de dégradation et celui de l'enrichissement par l'expression libre nécessitent simultanément le support et l'outil. L'intégration de l'usine à l'habitat (Maarif) est propice parce qu'elle offre de grandes surfaces incontrôlées ; il en va de même pour les enceintes d'aires de loisirs ou de bâtiments publics ainsi que pour les villas peu soignées ou en état d'abandon. Le sol est un support, mais la longévité du message dépend de l'outil utilisé ; son usage est fréquent mais sa portée limitée. Les véhicules sont des supports très appréciés et on ne peut oublier que dans les incidents d'Oran, au mois de mai, les jeunes ne se sont pas trompés de cible en détériorant les Honda réservées aux administrateurs. Tout objet peut être outil, c'est ce qu'a bien révélé l'œuvre de Brasaï, et aucun outil n'est capable d'éliminer un autre outil. L'expression libre est cumulative tant dans son contenu que dans les techniques utilisées. On voit couramment crayon et craie se conjuguer, puis subir le renforcement du métal ou de la roche qui gravent et, finalement, recevoir l'apport des objets doux comme le doigt qui parachèvent l'œuvre. Il y a relance du contenu par sa charge et l'évolution de la technique d'inscription. C'est une situation de détournement par rapport à l'expression première.

c. Les lieux privilégiés

Il semble que l'on ait peu à peu répondu à la question ; l'imprécision est encore grande parce que l'on n'a pas cerné la personnalité de ceux qui ressentent un besoin impérieux de s'exprimer. Les auteurs sont souvent des enfants qui prolongent l'apprentissage scolaire et désirent s'identifier à l'adulte (le maître, le *fqih*, le père) ou des adolescents qui luttent pour assurer leur personnalité et se faire reconnaître. Le tracé de l'enfant et de l'adolescent peut s'effectuer en plein jour car leur responsabilité n'est pas engagée. Il en est tout autrement du tracé d'un jeune homme ou d'un adulte qui engage son auteur : c'est pourquoi l'acte est dissimulé. Le message syndical, politique, vengeur, n'est pas spontané et s'insère dans une lutte ambitieuse qui offre des modèles et fournit des solutions. Dans les deux quartiers, ces messages (ceux que l'on attend ?) n'apparaissent que très exceptionnellement ; en fait, il y a pour ces cas une stratégie d'ensemble sur la ville, avec un choix très net des lieux d'expression.

Quant à l'expression libre, on peut noter la similitude des lieux privilégiés au Maarif ou à Monplaisir : entrée d'immeubles, cages d'escaliers, caves, décrochements dans un alignement, avec une très nette préférence pour une cave, une entrée, un seul mur, qui semblent rassembler davantage d'écrits et deviennent palimpsestes. Certains lieux deviennent des quartiers généraux et des bastions irréductibles dans lesquels les groupes se sentent à l'aise lorsque l'ordre est brisé par la détérioration des biens et la force des écrits, et que l'usage est réservé à une minorité élue capable de décrypter les symboles et les messages.

d. La condamnation de l'expression libre

L'expression libre, et paradoxalement la dégradation des lieux, prouvent l'existence d'une volonté d'expression d'autant plus forte que les conditions d'existence sont plus mauvaises et que les interdits sont plus mal ressentis. Elle va donc à l'encontre de la classe dominante, de ses représentants, et détruit même le cadre choisi par ceux qui en usent. La lutte contre l'expression libre est donc engagée par l'Etat qui contraint les résidents des douars (ou bidonvilles) ou baraques ou habitats dégradés à chauler régulièrement, et par les services des domaines ou des HLM qui repeignent. La seconde façon de se dégager des dégradations et de l'expression libre consiste à élever le montant des loyers pour éliminer ceux qui sont les plus portés à condamner leur humiliation, puis à réserver des corps de bâtiment à une certaine catégorie sociale (employés municipaux, gendarmes, douaniers...), enfin à rééquilibrer l'occupation des lieux en composant des mélanges d'étrangers et de nationaux, et de personnes aux revenus différents.

Mais les moyens de lutte les plus sûrs consistent à créer des conditions contraires à la naissance de l'expression : dans tous les cas on retrouve le granito qui résiste à la dégradation et aux outils, la céramique qui, dans les encadrements, élimine toute possibilité de graver, et le crépi qui présente une très grande résistance. Il s'agit donc d'un investissement qui se substitue à un ordre moral.

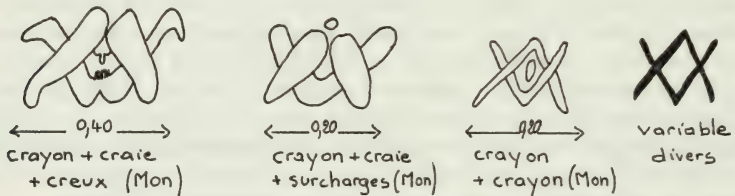
III. L'expression libre

Remarques

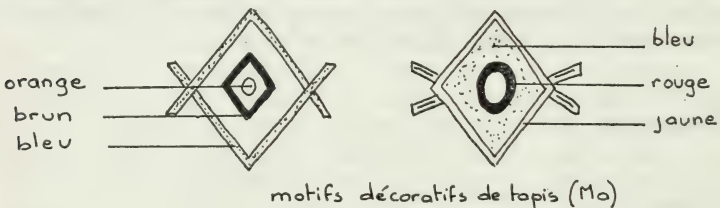
Au Maarif l'interférence linguistique est forte et le bilinguisme constant dans la population marocaine. A Monplaisir, les communautés étrangères ne sont pas minoritaires parmi les communautés françaises quant à leur nombre et selon les cages et les blocs. Seuls des exemples caractéristiques seront privilégiés et les signes *Ma* et *Mon* indiqueront l'origine des documents.

L'expression libre a une fonction d'information, d'opinion ou magico-religieuse, qu'il s'agisse d'un langage verbal ou analogique. Il est cependant inexact d'affirmer, comme cela fut fait dans certaines expositions réalisées dans le but de souligner l'astuce d'un auteur, que l'expression libre est d'une grande simplicité grammaticale, ou que ses affirmations sont tranchées, ou qu'elle est toujours proche du proverbe, du slogan ou de l'aphorisme ; certes le cas est fréquent et le jugement juste si l'on considère les expressions isolées les unes des autres, mais il est peu fondé si on les considère dans l'espace où s'unissent les mesures du temps et des distances, et s'ils sont jugés dans leur ensemble.

L'évolution peut se faire vers une simplification qui confine à l'hermétisme, hors d'une œuvre individuelle mais dans un apport collectif ; le symbole y est un enrichissement de l'expression d'un groupe. L'exemple suivant, relevé dans 3 cages d'escaliers et dans les caves à Monplaisir, où le rapport étrangers-Français est de 0/10 - 4/10 - 2/10, avec des appartements vides et une rotation importante des locataires, le prouve.



Mais l'étonnement est porté à son comble lorsque l'on observe certains éléments du décor de tapis.



a. L'écriture enfantine

Il est tout à fait impossible de déterminer l'âge des auteurs en se référant en particulier à l'œuvre de Piaget. Nous nous limiterons cependant à relever les travaux des enfants en ne révélant que leur champ d'action et en laissant au lecteur la joie de découvrir les constantes et les variantes.

Détruire et écrire

Besoin de se représenter, de représenter autrui, de révéler son affection vis-à-vis de l'autre ou son agressivité à son encontre.



← 0,40 →
crayon (Ma)



← 0,50 →
craie (Mon)



← 1 →
craie
+ crayon (Ma)



← 1 →
craie (Mon)
Radid + Nadia
et sa



← 0,30 →
creux (Ma)



← 0,20 →
craie (Ma)



← 0,60 →
charbon de bois (Ma)



← 0,30 →
craie (Mon)

b. L'écriture de l'adolescent

Besoin de s'offrir un cadre enchanteur, puissance du rêve.



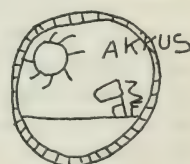
← 0,70 →
crayon
+ surcharges (Ma)



← 0,100 →
peinture (Mon)

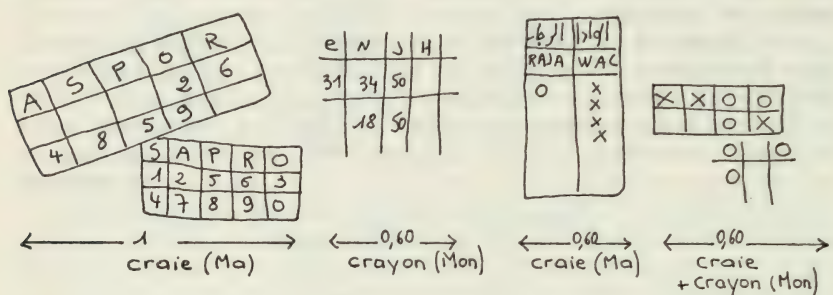


← 0,30 →
creux (Ma)



← 0,120 →
craie (Mon)

Permanence du jeu mais essai de classification et besoin de rigueur, prolongement des techniques inventoriées dans l'enfance, nécessité d'inventer une solution qui soit personnelle.



La rue, l'immeuble ou la villa en voie de détérioration semblent permettre aux enfants puis aux adolescents d'exprimer les mêmes idées, les mêmes besoins, les mêmes recherches personnelles ou collectives avec des techniques et des moyens proches.

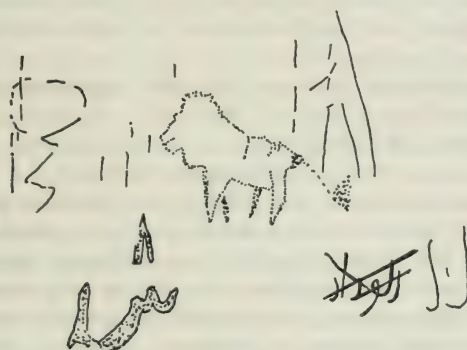
Avec le vieillissement de l'adolescent, on découvre que si des traits communs subsistent, leur affirmation ou les procédés d'affirmation divergent et que, peu à peu, la charge culturelle et sociale forgent des types de pensée qui s'écartent. La réaction vis-à-vis du monde environnant et de la société prend des directions nouvelles et plus radicales, plus violentes dans le cadre de Monplaisir que dans le quartier intercalaire du Maarif ; cependant la comparaison devient d'autant plus ardue qu'il est impossible de faire correspondre les échantillons des quartiers étudiés puisque le quartier populaire français ne peut en aucun cas être assimilé au quartier populaire marocain et qu'il est plus proche d'un quartier intercalaire qui, en réalité, est déjà élitiste en dépit de ses plages de misère.

La multitude des cœurs enlacés enrichis de lettres ou de bribes d'une poésie simpliste : « je voudrais être une larme pour naître dans tes yeux, couler sur tes joues et mourir sur tes lèvres (Mon) » est brutalement balayée par l'accumulation de dessins sexuels et obscènes de toutes tailles et réalisés avec des outils très divers (Mon + Ma) qui expriment toute la lutte de la jeunesse qui cherche à se dégager de l'enfance et à se hisser dans le monde des adultes. Au Maarif, le dessin obscène, l'affirmation tranchée et vulgaire a pour contrepoint une phrase en anglais *Sindibad is unhappy because Yasmina is not here* et un vers de Baudelaire « Sois sage, ô ma douleur, et tiens-toi plus tranquille » qui, par la force du verbe étranger rompent l'uniformité de la provocation. A Monplaisir, l'opposition à l'adulte et à la société, par la provocation sexuelle, ne semble pas connaître de limites : « J'aime le sperme de la bite, c'est bon, c'est bien, ça coule entre les dents, nous sommes joyeux, nous sommes tous tuberculeux » ; elle est cependant

Jugée instantanément si excessive qu'elle se détruit d'elle-même par le prédicat final.

Mais la jeunesse du Maarif use beaucoup plus largement des supports de la rue que celle de Monplaisir. Elle domine la rue et y imprime sa volonté de puissance.

Les sports, et particulièrement le football, lui offrent l'occasion de faire du « surmasculinisme » et de dominer la rue, soit qu'elle défende et suive les équipes et les vedettes avec fougue, soit qu'elle s'initie au jeu sous l'ombre des grands clubs en s'entraînant la nuit dans la rue. Le nombre d'inscriptions WAC ou RAJA est considérable soit en français soit en arabe et s'impose sur tous les supports, en prenant toutes les



force (Ma)



aimer (Ma)

formes, toutes les tailles et en usant des outils les plus divers. Le mur d'enceinte des immeubles de haut standing de la rue des Girondins au voisinage de l'école Ibnou Sinna est devenu un immense panneau à la gloire exclusive des équipes de football et la lutte est ouverte ; à « vive le WAC » répond un brutal « le RAJA baise le WAC ».

Cette identification à l'équipe de la ville ou du quartier transparait deux fois dans une cave de Monplaisir habitée 10/10 par des Maghrébins — dont des Casablancais de Derb Sultan — et c'est le SCO d'Angers qui attire les suffrages.

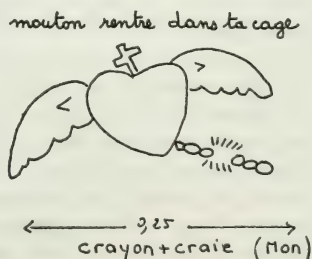
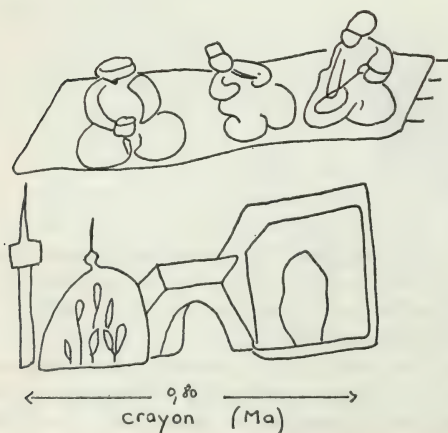
Le rapport de force entre l'individu et son milieu se retrouve encore dans cette affirmation : « quand je parle tout le monde se baise la queue » dans une cage d'escalier du Maarif, ou celle-ci : « je suis le plus fort dans le monde » corrigée au charbon de bois : « je suis le plus fort du monde », enfin « Karim-Fort » a été barrée par un adversaire malintentionné ! Un animal peut rendre compte de cette volonté de puissance et c'est le lion que l'on dessine sur le mur d'une usine du Maarif ou son nom que l'on trace sur le mur d'entrée de l'immeuble à Monplaisir.

c. Les adolescents et les hommes

Les préoccupations des jeunes hommes n'ont plus à être décryptées lorsqu'elles s'exposent dans une forme qui se présente comme une trace intimement liée à l'acte et à la volonté dont elles sont le résultat.

Aux rêves de conditions d'existence meilleures qui cherchent leur inspiration dans des représentations d'ouvrages s'opposent des slogans qui puisent leur force dans la destruction du cadre de vie.

Au Maarif, la réaction est modérée et on lit : « garder la maison propre sale » ou « vivre dans la merde » ; mais à Monplaisir, au bombage noir de grande taille imposé sur un mur du voisinage par le milieu anarchiste d'Angers « mouton rentre dans ta cage » répondent deux très petites inscriptions identiques mais agrémentées de dessins très soignés.



Comment retrouver un paradis perdu ? Telle est la préoccupation qui presse l'individu.

Au Maarif, la voie choisie est, pour beaucoup, celle de la foi et de la preuve de l'existence de Dieu par l'écriture. Avec les outils les plus divers, retravaillé par le passant, le nom de Dieu s'inscrit dans sa grandeur, sa bonté ou sa clairvoyance. Décor en lui-même, le mot s'enrichit d'arabesques. Là, un verset du Coran s'étale sur un mur, composé très soigneusement et enluminé à la craie jaune et verte.

Mais à Monplaisir la religion est balayée : « la religion est l'opium du peuple », « Marx », le slogan s'inscrit au crayon feutre noir sur fond jaune et n'a pas été touché. Il faut admettre que les nouvelles conditions d'existence impliquent une idéologie nouvelle situant la lutte contre un pays qui a laissé son peuple être l'otage des Etats riches et infidèles, contre les familles brisées qui ne soutiennent que maladroitement les modèles traditionnels et contre la société qui accueille et organise la ségrégation. En lisant « les musulmans sont des cons », on s'interroge sur une volonté d'intégration à l'*umma* qui passerait d'abord par sa condamnation ou sur un désir d'intégration à une société matérialiste qui fournit des modèles qui ne semblent guère attrayants. C'est d'abord le désarroi des hommes qui l'emporte.

La revendication sociale et politique qui pourrait émerger des voies choisies demeure presque inexistante par crainte de s'aventurer en dehors des traces admises, car ni Dieu ni Marx ne conduisent encore à la révolution.

Au Maarif, un petit buste de femme sur un socle rappelle que 1978 fut l'année de la femme à toutes celles qui sont exploitées dans les PME et quelqu'un a voulu s'exprimer sur le Sahara « Hommes nous ne... le Sahara ». Les choses semblent admises lorsque, soudain, on découvre, sur le mur de l'entreprise ITT, écrit en gros caractères noirs : *please, freedom of expression*.

A Monplaisir, la guerre de l'expression libre semble éviter la lutte sociale et politique jusqu'à ce que l'on découvre sur le dernier bâtiment : « Vive la lutte du peuple tunisien » qui, cependant, parce que le slogan se retrouve en d'autres endroits très éloignés, montre qu'il s'agit d'une expression qui n'est pas née spontanément dans le quartier, mais lui est extérieure.

Conclusion

Le but, rappelons-le, n'était pas de tenter des rapprochements hasardeux entre quartiers ou entre expressions libres qui y sont observables. Il était d'essayer de mieux cerner les relations entre l'homme et son environnement par l'expression spontanée.

Les populations mal insérées dans la ville, occupant des bâtiments dégradés, vieilliss, abandonnés ou trop fonctionnels, réagissent violemment et détruisent peu à peu, et presque méthodiquement, leur cadre

de vie. Sur ces désordres, les critiques sont violentes, mais finalement on accuse un système économique qui, par l'exploitation et l'aliénation de l'homme le conduit aux pires excès. En fait dégrader c'est s'exprimer, c'est un langage hermétique pour ceux qui ne veulent pas ouvrir les yeux.



l'artisan et son décor de coussins
+ l'exceptionnelle composition moderne d'une venelle
(Derb Khallef)

Toute dégradation s'accompagne d'une libre expression. Les regards se détournent des dessins ou des slogans obscènes qui sont d'une extrême violence et dépassent de beaucoup ce qui peut être offert sous d'autres formes dans des lieux spécialisés ; on peut s'effrayer de savoir que ce sont des adolescents, des jeunes hommes ou des jeunes filles qui les ont tracés. Cette forme de libération semble encore plus fréquente et vulgaire à Monplaisir que dans le quartier Maarif où les relations garçons-filles sont pourtant peu aisées, montrant ainsi que la libération sexuelle n'apporte pas l'épanouissement à la jeunesse et qu'il y a transfert sur les représentations sexuelles des autres interdits.

Dans l'étude des espaces vécus l'observation a porté sur les pratiques de la ville ; on a, et c'est heureux, cherché les dires des résidents, mais, comme il était indispensable de décrypter le trajet de l'assassin qui fuyait et revenait inlassablement vers le lieu où il avait vécu et qui était celui de son forfait, il est indispensable de rechercher les expressions secrètes et anonymes qui émanent d'une pensée collective et structure un paysage secret dans lequel se reconnaissent les auteurs et leurs adeptes, une franc-maçonnerie, dont le jeu et les pratiques créent volontairement l'isolement, alors même qu'elles veulent être expression.

Maarif-Monplaisir, 1982.

LA DA'WA : LES MOTS DU CIEL POUR LES ANNEES DE BRAISE

Zouhaïer DHAOUADI

ad-da'wa

Selon les islamistes, la religion musulmane est aujourd'hui soit ignorée soit combattue et agressée aussi bien dans les sociétés islamiques que dans les non islamiques. Entre l'ignorance (*jahl bil islam*) et l'hostilité (*i'da lil islam*), ils établissent un lien de filiation. Pour El Mawdoudi, la première est le produit direct de la seconde, et représente le défi moderne à l'islam, de l'intérieur même de l'Islam (*L'islam face aux défis modernes*, p. 257). A. El Midani distinguait trois composantes dans la conspiration anti-islamique : les missions, l'orientation, le colonialisme ; l'islamisme contemporain ajoute le sionisme et l'occidentalisation en toutes ses formes.

L'anti-islamisme est perçu comme une profonde injustice, contraire à la Volonté divine, d'où l'obligation impérieuse d'y remédier, selon le mot de Ali Ben Abi Taleb, par « le cœur, la langue ou la main ». Contre les associateurs (*muchrikine*) et les incroyants (*kouffar*), trois sortes de résistance sont en effet possibles : celle du « cœur » qui se réalise par la purification et l'approfondissement de sa propre foi, celle de la « langue », qui a pour instrument, le témoignage, la diffusion et la propagation du message divin, celle de la « main », soit la lutte (*jihad*) qui suppose l'épuisement des possibilités des deux premières. La première est qualifiée par Ali de « le premier degré de la foi » (*adhaaf el imam*), la deuxième, plus active, suppose un effort collectif et militant. La *da'wa*

est cette résistance par la « langue », elle est un devoir institué par l'islam dès ses premiers moments : « Que surgisse de vous une communauté [dont les membres] appellent au bien, ordonnent le convenable, interdisent le blâmable, [et demande aide à Allah contre ce qui les frappe] ! Ceux-là seront les Bienheureux. » (*Coran*, III, 90.)

1. Une *da'wa* pour tous les hommes

La *da'wa* islamique peut revêtir plusieurs formes et avoir plusieurs vecteurs sociaux, culturels et politiques. Elle n'est pas une obligation religieuse ; elle est une nécessité pour l'être religieux islamique. Elle se fonde dans la conviction que le musulman est responsable devant les hommes, la communauté et Dieu du message d'Allah. La conscience de tenir en dépôt le message islamique confère au musulman un double sentiment, celui du devoir de l'action et celui du droit de juger les hommes du point de vue du respect de la foi. L'islam étant le dernier moment des messages divins, il a le droit et le devoir d'englober les religions antérieures, de les universaliser dans ses principes et ses dogmes. La *da'wa* s'impose alors pour purifier ces religions de fausses interprétations, pour établir leur signification commune et véridique, leur parenté avec l'islam.

Par là se manifeste le caractère universel de l'énoncé islamique, et la valeur de la notion de message (*rissala*) adressé aux adeptes des autres religions et à tous les hommes. La *da'wa* consiste, en une révélation du vrai, de l'universel et du juste¹ à tous les « enfants d'Adam ».

La *da'wa* suppose, tout d'abord, la séparation entre la communauté musulmane et la communauté non musulmane, elle se fixe comme objectif, sinon l'absorption de la deuxième par la première, du moins la résistance de la première face à la deuxième. Séparer le Faux du Vrai est le fondement même de l'action de la *da'wa* : « valider le Vrai et invalider le Faux ». Ainsi la *da'wa* se conçoit comme action humaine (voulue et chère à Dieu) à propos de l'éternelle contradiction entre Vrai et Faux, thème séculaire des religions orientales anté-islamiques et non islamiques. La *da'wa* a souvent pris la forme historique de résistance au pouvoir des infidèles, de critique du réel vécu, de propagation de l'idéal islamique.

2. La *da'wa* : rappel et avertissement, propagande et agitation

En conformité avec la volonté divine : « Nous t'avons envoyé comme Témoin, Annonceur et Avertisseur »², le thème de l'avertissement revient dans la problématique tant théorique que pratique de la *da'wa* :

« (Dis) : J'ai seulement reçu ordre d'adorer le Seigneur de cette ville qu'il a déclarée sacrée. A lui appartient toute chose ! J'ai reçu ordre d'être parmi les Soumis (à lui) (*muslim*), et de communiquer la Prédication ». Quiconque est dans la bonne

direction est pour soi-même, et quiconque est égaré, dis (lui) :
« Je ne suis qu'un Avertisseur »³.

En somme, partant d'une critique du réel, pour produire un jugement de valeur d'inspiration islamique, et proposer un modèle-idéal de vie humaine (conformément à la volonté divine), l'Avertissement est annonce d'une action de résistance ou de conquête du pouvoir détenu par des infidèles. Ainsi la *da'wa* s'apparente à la propagande politique de n'importe quel mouvement ou parti politique. Elle est explication, diffusion de l'explication et de l'analyse islamiques des situations historiques et politiques concrètes. La propagande *da'wa* précède l'activisme islamiste, l'accompagne, l'explique, le justifie⁴. Aujourd'hui, les islamistes en font l'axe de leur lutte, l'étape préliminaire du combat qu'ils livrent dans les sociétés arabes et islamiques contemporaines. La notion de *da'wa* glisse de plus en plus vers le champ politique. Elle a une fonction spécifique évaluée en termes de rationalité et de souci de l'efficacité politique. Les *dou'at-s* (ceux qui font la *da'wa*) sont de plus en plus des militants propagandistes au sens moderne du terme. Ils connaissent la clandestinité (Egypte, Syrie, Tunisie) et l'existence illégale. Ils exploitent les structures légales : mosquées, associations de l'apprentissage du Coran (Tunisie), association de jeunes et de scouts (Egypte), etc. L'instrument de la *da'wa* reste la parole, à travers les *khotba-s* du vendredi (*cheik kichk* en Egypte) ou des *dourous* (leçons) qu'organisent dans le privé les formations islamistes (tel le MTI en Tunisie). La parole se distribue encore à une échelle plus vaste par le biais des cassettes (phénomène sans précédent que cette utilisation massive d'enregistrements des leçons, conférences, discours politiques, poésie religieuse, chants rituels islamiques).

La *da'wa* utilise l'écrit dans tous ses genres : l'académique, l'universitaire, le texte politique plus ou moins prohibé par les autorités. On peut à cet égard établir une comparaison entre les nouveaux militants islamistes et les *dou'at-s* des mouvements politico-religieux dans des sociétés arabes et islamiques historiques⁵. Les changements et renversements de régimes, l'éclatement des mouvements insurrectionnels se sont le plus souvent produits à la suite de campagnes de propagandes des *dou'at-s* au service d'un imam, ou chef militaire : c'est ainsi qu'en Tunisie les Fatimides ont renversé les Aghlabides en 909, que les Al Mohades et Al Moravides ont pu établir un pouvoir unifiant tout le Maghreb en 1073 et 1269. Prenons le cas de la pratique militante de la *da'wa* en Tunisie où l'effort de propagande islamiste est multiple et programmé. Le propagandiste (*daia*) a trois tâches précises : « La parfaite compréhension des principes coraniques et leur application », « l'adaptation à la vie quotidienne et le mépris de ses tentations » ; « le développement de son propre savoir et de sa propre pratique ». Ainsi, à côté du perfectionnement individuel de sa propre foi, le propagandiste tente d'appliquer les principes coraniques à la réalité afin de la juger, critiquer, et, le plus souvent, condamner comme *jahilya* (période ante-islamique). La *da'wa*,

en tant que tâche, connaît trois phases : la première est « la phase intellectuelle et dogmatique, la phase de la réaction et d'application », la deuxième est celle de « l'action collective » (la notion de collectif se rattache ici à celle de *jamā'a*, qui évoque l'idée de « mouvement politique »). La troisième est la plus importante, c'est la « phase de planification et de direction des *da'wat-s* »⁶. Le contenu et la forme de la propagande islamiste, de ce que les grands courants et mouvements idéologiques et politiques modernes ont produit tout au long du XX^e siècle. Lénine, reprenant G. Plekanov, différenciait propagande et agitation par deux aspects : la propagande consiste à inculquer un grand nombre d'idées à un petit nombre de personnes, c'est un endoctrinement de militants, en vue de former des cadres, des experts. Par contre, l'agitation vise à donner un petit nombre d'idées à un grand nombre de personnes en vue de les mobiliser et orienter vers des actions et initiatives déterminées et précises.

Le *da'ia* islamiste n'a pas la même démarche, il n'a pas de conception du monde à inculquer à un certain nombre de personnes auxquelles elle est étrangère ou extérieure ; situation contraire à celle de la conception marxiste et prolétarienne, dont Kautsky et Lénine notaient l'extériorité par rapport à la classe ouvrière⁷. Le *da'ia* rappelle, réaffirme, défend les principes de l'islam qui sont supposés communs à toute la société. Le Coran dit que le rappel des idées de l'islam est une source de bienfaits pour les musulmans... A l'aide de versets coraniques, de *hadiths* (paroles du prophète), des œuvres et exèges des grands théologiens de l'islam, le *da'ia* évoque les principes originels de la religion et met en évidence l'éloignement progressif de la réalité par rapport aux normes et principes qu'il propose. Il articule alors l'avertissement ; le *da'ia* reprend une partie de la fonction du prophète : avertir

« ceux qui sont incrédules envers leur Seigneur... et qui seront... à l'image des cendres sur lesquelles s'acharne le vent un jour d'ouragan. Sur ce qu'ils ont acquis (par les œuvres), ils ne peuvent rien, et c'est là l'égarement infini⁸ ».

3. *Da'wa : le dire et le faire*

Dans l'avertissement se nouent les deux types d'activités (propagande et agitation) pour produire le conditionnement psychologique et mental du musulman, conduit à accepter des mots d'ordres découlant du discours islamique en lequel fusionnent la critique, le rappel, l'avertissement et l'incitation à l'acte militant ; — c'est « ...un dire qui exprime et suscite un faire », note M. Arkoun⁹, reprenant P. Ricœur. Cet aspect incitatif de la *da'wa* est un choix délibéré des militants islamistes :

« Il faut retenir l'attention sur une grave question : concentrer l'activité sur les actions défensives débouche sur une

catastrophe douloureuse pour la *da'wa* et ses hommes lors d'une agression ennemie ; nous l'avons remarqué dans l'expérience passée des mouvements islamiques : notre devoir est de prendre l'initiative de l'offensive, parce que dans certains cas l'offensive est le meilleur moyen de se défendre ¹⁰. »

La distinction qu'apporte la théorie politique léniniste entre propagande et agitation ne couvre pas la réalité de la *da'wa*. Elle les englobe en un même mouvement. En effet, la *da'wa* islamique prend des contenus et des formes divers : elle suppose la propagande, l'agitation, l'organisation, l'encadrement et l'action sociale directe.

La *da'wa* (avertissement/incitation à l'action) s'articule sur une construction qui s'agence aisément dans le manichéisme de l'idéologie politico-religieuse de l'islamisme intégriste : la division de l'univers, du monde, de la société, de l'homme, entre les forces de Dieu et celles du Mal. Cette construction paraît à Sayad Kotb simple et claire. Il la décrit ainsi :

« La *da'wa* des *ikhwan* (frères, références aux Frères musulmans) est simple et claire, sans complication (...), la *da'wa* des *ikhwan* est la *da'wa* de l'islam, ... *da'wa* pour fonder une société sur des bases islamiques ¹¹. »

Le « caractère simple » découle d'un postulat, élément fondamental de la conscience islamique. L'islam est la religion de Dieu, sa victoire totale et son rayonnement définitif et universel sont inévitables. Le devoir, qui est un privilège des musulmans, est d'y participer par le *jihād* :

« Menez combat pour Allah, comme Il le mérite ! Il vous a choisis et, sur vous, il n'a placé nulle gêne en la religion ¹². »

Ainsi la *da'wa* est un « phare » combinant la propagande et l'agitation, préparant, conservant, conditionnant le véritable militantisme islamique : le *jihād*. La *da'wa* critique le présent vécu des musulmans de l'humanité, à l'aide du rappel du message coranique et de ses idéaux : (dire, rappel, avertissement, propagande), afin que la « parole de Dieu », domine et gouverne le monde, en passant par le *jihād* (combat, agitation, faire) des fidèles. Cette juste solution de la contradiction qui domine le monde est le fondement de la théorie, de la pratique et de l'histoire de la *da'wa* islamique.

4. La *da'wa* à « l'aube » de l'islam, et à son « crépuscule »

Pratique séculaire de l'islam, la *da'wa* se situe dans la perspective de l'efficacité dans la propagation de la foi islamique. Elle a été considérée par des chefs politiques, militaires ou religieux comme un moyen

pour « accéder à l'autorité politique ou renforcer les conditions d'exercice de cette autorité... »¹³. Elle est ainsi assimilable à la propagande, dans un sens banal qui correspond effectivement à une dimension de sa réalité originelle. Aujourd'hui, la *da'wa* est plus critique. Elle dément, infirme, nie les allégations, commentaires, et interprétations hostiles à l'islam dans la vie quotidienne de la communauté, alors que la *da'wa* des premiers siècles de l'islam était d'abord un effort pour créer un consensus autour du pouvoir politique. Si, en effet, les régimes politiques actuels du monde arabo-musulman s'éloignent plus ou moins ouvertement des préceptes coraniques, ceux des premiers temps de l'islam gouvernaient en son nom. D. Sourdel évoque cette démarche primitive comme la recherche

« d'un consensus islamique plus ou moins populaire, toujours lié, en tout cas, à la possibilité de participation aux affaires et d'expression directe de son avis, que la tradition la plus ancienne reconnaît par définition à chaque musulman »¹⁴.

Pourtant existe un parallélisme entre les deux *da'wa*-s, en lequel se montrent l'unité de la méthode, et la différence des démarches et contenus. Certains débats historiographiques mettent en doute la parenté, le contenu réel, l'existence même de certains programmes, textes, *khotba*-s (discours), messages... (différentes formes de l'ancienne *da'wa*) ; mais ce dont on peut être certain, à travers la lecture d'anciens historiens parmi les moins contestés, comme Tabari, ou de politologues modernes tel Mohamed Amara¹⁵, est d'y déceler une méthode qu'on retrouve dans les textes et discours de la *da'wa* de nos jours : affirmer ou réaffirmer les principes de l'islam. Mais alors que la démarche moderne est surtout critique, contestatrice à l'égard de l'acculturation, de l'occidentalisation, de la dépendance, de la décadence des musulmans et de leurs dirigeants, la démarche des premières *da'wa*-s est avant tout comparatiste : le jugement de la politique du khalife passe par la comparaison avec celle du prophète et de ses quatre premiers successeurs.

Devant la difficulté d'isoler la propagande proprement politique, J. Ellul avait parlé d'une « propagande sociologique »¹⁶ qui serait une sorte de jugement total sur le moment historique : on pourrait même parler d'une propagande de civilisation qui « vise à intégrer l'ensemble des citoyens à une mentalité, à des mœurs homogènes »¹⁷. Tel est nettement le cas des documents de la *da'wa* des premiers siècles de l'islam ; il s'agissait avant tout d'un débat à l'intérieur d'un champ idéologique commun : l'islam. Le discours rituel de la *da'wa* islamique s'adresse à une « majorité » de citoyens, pour déclarer la guerre à une « minorité égarée » qui domine et détient les commandes des pays, une reprise en quelque sorte du fameux credo-insurrectionnel qu'inspirait Ali Ibn Abi Talib : « on ne doit pas obéissance à une créature, dans la désobéissance au créateur ».

Les propagandistes du XX^e siècle, comme ceux des premiers siècles de l'histoire musulmane, ont tous puisé à la même source, évoqué les mêmes principes et dogmes¹⁸, « c'est toujours comme défenseurs de l'islam, éventuellement en vertu d'un choix divin, qu'ils justifient leurs prétentions et leurs propagandes...¹⁹ ».

La *da'wa* empruntait, aux débuts de l'islam, plusieurs formes possibles : les programmes politiques, appels, *khotab* (discours) à la mosquée, livres et écrits²⁰. Ces moyens sont retrouvés aujourd'hui dans les milieux islamistes, mais aussi, des moyens plus modernes : journaux, revues, magazines, tracts, cassettes. Toutefois, les *da'wa*-s des mouvements islamistes naissants présentent parfois des différences les unes par rapport aux autres, même si elles ont en commun une démarche militante et activiste. Le discours de mouvements extrémistes tels que Jamâat el jihad²¹ ou Takfir wa el hijra prend un ton d'acte d'accusation des gouvernants infidèles, mais aussi, de la totalité de la population qui, du fait de ces gouvernants, a perdu son islamité. La *da'wa* des islamistes intégristes est une annonce du purgatoire collectif, qui ne sera épargné qu'à ceux dignes de félicité pour leur engagement militant contre le *taghout*. La *da'wa* est, ainsi, un élément constitutif de « l'obligation absente » qu'est le *jihād* ; elle fait figure d'un appel à la révolte au nom de Dieu, de guerre frontale avec une entité païenne avec laquelle il faudrait rompre tout lien aussi léger soit-il (groupe Takfir wa el hijra par exemple).

Cependant, la *da'wa* peut revêtir une autre signification pour d'autres groupes et partis islamistes : celle de la transmission et de la propagation d'un message. Le bon musulman n'est pas alors militant mais conseiller, diffuseur de la parole de Dieu : « Nous sommes *do'at*-s (prédicateurs) et non *khoudhat*-s (juges) », s'exclamait Hassen Ismaïl El Hudhaïbi, l'ex-guide des Frères musulmans égyptiens²² décédé en 1975. Les Islamistes-progressistes (Tunisie) conçoivent la *da'wa* comme un effort de révision critique du patrimoine culturel islamique, et un procès de débats d'idées en vue de l'élaboration d'une conception progressiste de l'islam²³.

5. La *da'wa* : l'assaut vers l'universel

La mission est universelle. Elle a marqué toutes les écoles et sectes musulmanes, même les soufis qui n'étaient pas particulièrement enclins à l'activisme²⁴. Comme le remarque H. Laoust, les « formes doctrinales prises par la *da'wa* sont multiples²⁵ ». A l'intérieur de la communauté musulmane la *da'wa* consiste à commander le bien et interdire le mal (*amr bil mâarouf, wa n-nahy an al monkar*) en termes simples. L'interprétation de cette tâche est source de divergences et de controverses. Le fond de la question réside dans la définition du Bien et du Mal. Ce qui évoque toute l'idéologie religieuse islamique, son révisionnisme en la matière et la spécificité de ses conceptions par rapport aux précédentes religions proche-orientales. Ce qui évoque aussi en fin de compte,

le choix entre agir et/ou militer en faveur de l'islam. Ici se situe le passage du champ de l'action, du niveau de la communauté musulmane au niveau international ou intercommunautaire et universel : la « guerre sainte » est ainsi légitimée. *Al amr bie mâarouf, wa n-nahy an al-monkar* est un programme politique à fondement idéologique déterminé. C'est « l'expression pratique d'une conception du monde » (Mao) à caractère religieux.

Supposant une « éducation totale »²⁶, la *da'wa* est une action totale ; elle vise à mettre en relief l'apport bénéfique de l'islam pour l'humanité, de le rendre évident par la *hoja* (la preuve), par la dialectique. Cette action totale suppose, comme le souligne Maulavie Mohammed Bereketullah, les prérogatives d'un pouvoir étatique fondé sur l'islam pur²⁷ ; tel était le cas du prophète exécutant la volonté divine : « O, Apôtre, répand ce qui t'a été révélé par ton Seigneur, car si tu ne le fais pas, alors tu n'auras pas fait connaître son message ; et Dieu te protégera du peuple » (Coran : 5,67) ; tel est aussi le cas des compagnons et khalifes dont un exemple est Omar Ibn Abdel-Aziz, interpellant l'un de ses fonctionnaires qui refusait la conversion de juifs et de chrétiens à l'islam pour pouvoir exiger d'eux la capitation (*hirma*) : « Peu importe, laisse-les devenir musulmans car Mahomet a été envoyé pour être guide des hommes vers le droit chemin et non perceuteur d'impôt²⁸. »

L'objectif de la *da'wa* est de plus en plus précis tant au niveau politique que religieux : propager l'islam, et, en même temps, le populariser tout en le purifiant. Cette conjonction entre le dogme sauvé et renforcé par la répétition de ses propres principes, et la ferveur accrue de ses fidèles, s'ouvre sur l'élan vers l'universel. L'islam fascine ses fidèles par une idée simple : la possibilité absolue de perfectibilité. Cette possibilité concerne tant la condition de l'homme (individuelle et collective) que sa conduite (individuelle et collective). La perfection de son âme conduit le fidèle à se soucier de la perfection des autres (individus et communautés)... Ainsi se produit une mutation dans la foi qui en fait un guide pour l'action (*âmal*), l'information (*i'lam*), l'avertissement (*tanbih*), le conseil (*noçh*) et la conversion de la communauté²⁹.

6. *Da'wa* et *jihād*

La *da'wa* et le *jihād* fusionnent et demeurent ainsi une obligation communautaire. Quel est le rapport de la *da'wa* au militantisme islamiste contemporain ? La *da'wa* est, de plus en plus, perçue comme une obligation militante à caractère politico-religieux. Le manque de foi et de pratique chez les croyants, pousse les islamistes à faire de la *da'wa* une tâche partisane.

« La réalité négative des musulmans d'aujourd'hui nécessite une réforme ainsi d'ailleurs que le présent de toute l'humanité qui, au bord de l'effondrement, a besoin d'être sauvée. Il n'y a

d'autre moyen de réforme et de salut que le seul islam, mais ce qui manque principalement pour y parvenir est l'élément des prédicateurs (*dou'at*)³⁰. »

Le livre, d'où cette citation est tirée, est un ouvrage politique traitant des problèmes pratiques de la *da'wa* et des qualités des *dou'at*³¹. Il ressemble étrangement dans sa conception générale à des écrits de vulgarisation idéologique appartenant à d'autres courants³². A côté de quelques qualités morales et éthiques spécifiques à l'islam, le *da'is* doit mener à bien sa tâche selon des pratiques de militant professionnel, qui rappellent celles proposées par Lénine dans *Que faire ?*. La *da'wa* suit ainsi les règles de l'art de la propagande politique en tenant compte cependant des destinataires (croyants), du lieu (mosquée) et des rites (prières et cérémonies religieuses) spécifiques de la religion islamique.

Les débats doctrinaux actuels au sein des mouvements islamistes permettent de dégager deux conceptions de la *da'wa* en tant que tâche politique. Elles posent en fait le problème des stratégies du *jihād* propres à chacun de ces mouvements.

a) « La *da'wa* qui sème à tout vent » ; conception pacifique qui fait de la *da'wa* avant tout un combat pour la piété. Selon cette conception qui est celle du groupe Jamaat Etablighi, et, plus récemment, du Jamaat ed-da'wa (Pakistan), la propagation de l'islam est l'effet de l'exemplarité de la conduite individuelle et collective des musulmans, de leur piété religieuse, de leur générosité dans l'assistance et le conseil, de leur ténacité dans la prédication de la loi de l'islam. El Mawdoudi s'est acharné contre ce courant :

« Il s'avère absurde de vouloir propager l'islam selon l'expérience des Missions chrétiennes. Même si on publie des millions de publications qui appellent à la sauvegarde de l'islam, et crient aux gens : « Craignez Dieu ! » du matin au soir, on ne tirera aucun bénéfice. (...) La valeur spécifique de l'islam doit se révéler dans son système pratique (...). Nous vivons un monde fondé sur la lutte et le combat : les discours et les conseils ne changeront rien à son cours³³. »

Cette interprétation de la *da'wa*, qui a aussi été stigmatisée par H. El Banna, est minoritaire parmi les mouvements islamistes, même si un grand nombre d'intellectuels s'y réfèrent, se situent en dehors d'un cadre partisan et la pratiquant dans la poursuite de la connaissance scientifique.

b) « La *da'wa* organique » ne se conçoit que dans le cadre d'un effort collectif, organisé et multiforme. Elle se pose en termes de tâche politique d'une organisation. L'expérience qui a le mieux illustré cette conception, durant les dernières décennies, est celle des Frères musulmans. La doctrine de la *da'wa* des Frères musulmans³⁴ en distingue trois sortes : (i) la « *da'wa* intellectuelle » axée sur l'étude de la théologie

et des théories islamiques et sur la critique systématique des influences extérieures anciennes (hellénisme) ou nouvelles (occidentalisation). (ii) Une « *da'wa* éthique » qui a trait à la critique à partir d'un point de vue rigoriste de la décadence des mœurs. Elle met en relief les valeurs morales et éthiques de l'islam pur et appelle à leur application immédiate. (iii) La « *da'wa* politique » qui pose le problème en termes de prise de pouvoir.

Au V^e congrès du Mouvement des Frères musulmans, H. El-Banna déclarait :

« O Frères..., vous n'êtes ni une association de bienfaisance, ni un parti politique, ni un comité à objectifs limités. Vous êtes une âme nouvelle qui traverse le corps de cette nation et revivifie son cœur par le Coran... et une voix aiguë qui rappelle la *da'wa* du prophète... Si on vous interroge sur ce à quoi vous appelez, dites que c'est l'islam annoncé par Mohammed, dont le gouvernement constitue une partie et la liberté une des obligations ; et si on vous dit que c'est là de la politique, dites que cela est l'islam et qu'il ne connaît pas ces distinctions. »

Cette *da'wa* politique évoque davantage le *jihād* (le combat) qui, cependant, suppose les trois sortes évoquées de *da'wa*.

Paris, décembre 1983.

NOTES

1. Dis : « Nous croyons en Allah (à) ce qu'il a fait descendre sur nous, (à) ce qu'on a fait descendre sur Abraham, Ismaël, Isâac, Jacob et les (Douze) Tribus (*asbat*) (à) ce qui a été donné à Moïse, Jésus et au Prophète, de (la part de) leur Seigneur. Nous ne distinguons entre aucun d'eux et nous lui sommes soumis (*muslim*). Quiconque recherche une religion autre que l'islam (cela) ne sera pas accepté de lui et il sera, dans la (vie) dernière, parmi les perdants. » Coran, sourate III, la famille d'Imran, traduction R. Blachère (comme toutes les citations ultérieures), page 87.

2. Coran, sourate XL VIII, Le succès (Al fath), p. 543.

3. Coran, sourate Les Fourmis (Annaml), p. 411.

4. Tant dans l'expérience égyptienne que tunisienne, la notion de permanence de l'action de la *da'wa* est soulignée, *Textes du MTI* (Tunisie), Paris 1983 ; Y. Karadaoui, *Minthakhafa ad dala*, Moassasat Irrisala, 1982.

5. H. Laoust, *Les chîsmes de l'islam*, Ed. Payot.

6. Z. Dhaouadi, Islamismes et politique en Tunisie, *Peuples Méditerranéens*, n° 21, p. 153.

7. Lénine, *Que faire ? Les questions brûlantes de notre mouvement*, Ed. du Progrès, Moscou.

8. Coran, sourate XIV, Abraham, p. 281.

9. M. Arkoun, *Lectures du Coran*, éd. Maisonneuve et Larose, 1982, p. 148.

10. La réalité de la *da'wa* islamique, *El Marifa*, 8 septembre 1979.

11. Sayad Kotb, *Dirasat islamiya*, Dar Chourouk, Beyrouth (s.d.), p. 237 (traduction du titre : Etudes Islamiques).
12. Coran, sourate XXII, Le pèlerinage (*al hajj*), 77-78, p. 367.
13. Dominique Sourdel, Appels et programmes politico-religieux durant les premiers siècles de l'islam, *Prédication, propagande au Moyen-âge : Islam, Byzance, Occident*, PUF, 1983, p. 111.
14. *Ibid.*
15. D. Moh. Amara, *El islam wa falsafat el Klok*m, Beyrouth, ad Moassasat el arabia, p. 197.
16. J. Ellul, *Propagandes*, Armand Colin.
17. J.M. Domenach, *La Propagande politique*, PUF, 1979, p. 101, 8^e édition.
18. Il est normal que les interprétations des principes de l'islam divergent entre courants, dynasties, sectes. D. Sourdel, dans le même texte, apporte une série d'exemples de ces références communes à interprétations divergentes durant l'époque omeyyade et abasside.
19. D. Sourdel, *ibid.*, p. 129.
20. Jeannine Sourdel-Thomine avait présenté l'œuvre écrite d'un *da'ia* syrien du XIII^e siècle dans son étude : le Chaykh Ali al-Harawi et la propagande politico-religieuse dans la Syrie du XIII^e siècle, *Prédication au Moyen-âge*, PUF, 1983, p. 241.
21. Groupe de militants islamistes extrémistes qui a organisé l'assassinat de Sadate.
22. H. Ismaël El Hudhaïbi, *Do'at la khoudhat*, Le Caire, Dar Ihabâa islamiya, 191 p.
23. Cf. la série de la revue XV/XXI, qui paraît à Tunis depuis une année.
24. En effet les soufis, par les zaouias et marabouts, ont exercé en permanence une forme de *da'wa* tel la Tidjanya, Quadrya, Chadlya.
25. *Prédication et propagande au Moyen-âge, Islam, Byzance, Occident*, PUF, 1983, p. 271.
26. Olivier Reboul, *L'endoctrinement*, PUF, 1977, p. 140.
27. Maulavie Mohammed Bereketullah écrivit un livre à la suite de la chute du khalifat ottoman pour appeler les musulmans à se doter d'un nouveau khalifat ; concernant la *da'wa*, il définit ainsi la tâche khalifale : « Le prophète a institué l'œuvre des missions pour la propagation de la religion. Le nouveau khalife devra l'imiter et faire revivre cette institution », *Le Khalifat*, éd. Geuthner, Paris, 1924, p. 85.
28. Cité par M.M. Bereketullah, *op. cit.*, p. 86.
29. « Que surgisse de vous une communauté dont les membres appellent au Bien, ordonnent le convenable, interdisent le blâmable (et demandent aide à Allah contre ce qui les frappe) ! Ceux-là seront les bienheureux », Coran, pp. 89-90.
30. Mohamed Essabagh : *Mi Sifat Eddai ya* (traduction du titre : des qualités du prédicateur) Beyrouth, 1980, 3^e édition, El Maktab el islami, p. 3.
31. J'ai vu ce livre circuler, tant à Beyrouth qu'à Marseille, Paris et Tunis.
32. La comparaison est possible avec le livre de Liu Chao Chi : *Pour être un bon communiste*, Paris, UGE, coll. 10/18.
33. A. El Mawdoudi, *Rissala da el mouslimin wa dawaouhoum*, p. 15.
34. Voir Fethi Yakoun, *Moskhelat ad-ada'wa wa dda'ia*, Beyrouth, Moassasat Irrissala, 1983.

ABSTRACTS - RESUMES

The reading of Algerian literature

Charles BONN

Is the "Kindly" reading by the French Left of Algerian literature written in French free of paternalism? Like any reading programmed out of ideological leanings, it is above all interested in content more than in expression. Is not writing itself thus unconsciously considered to be secondary, and are not these texts thus denied the status of "emancipated utterances"? This phenomenon is all the more serious, for texts are thus produced "to order" that are strikingly stereotyped and outdated. Under these conditions, how much freedom to create is granted to Algerian writers by this type of reading that holds the key to the distribution, if not the production, of such texts?

Le familialisme amoral et l'organisation sociale à Montégrano : critique de la thèse de Banfield

Alessio COLOMBIS

L'ouvrage de E.C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society* (The Free Press, New York, 1958, traduction du titre : les fondements moraux d'une société attardée) est toujours considéré dans le monde anglo-saxon comme une œuvre sociologique essentielle à la compréhension de l'Italie du Sud et du passé de l'immigration italienne aux Etats-Unis. L'examen critique attentif de l'œuvre n'en laisse malheureusement pas subsister grand chose. Les méthodes et les techniques, l'analyse et la synthèse sont entièrement orientées par une représentation ethno-centrique de l'autre.

Allah, his men and their women

Mohammed Hocine BENKHEIRA

Islam's anguish about sexuality has not kept a specialized or encyclopedic literature from developing about this subject. In this literature, society before the Mohammedan Revelation is seen as a world subject to sexual disorder where permissiveness and debauchery prevailed. Only strict obedience to the Law, which Mohammed established in the Koran and Hadith, can keep this world at bay, for disorder is always lying in wait. Moslem jurisprudence and erotology clear up the hermeneutic obscurity of "What Is Written" and advise believers about the art of loving. Sexuality is thus set down to nature, a passive and even baleful force whose principal representative is woman.

The Israeli economy, militarism and expansionism as a solution to the depression

Antoine MANSOUR

The economic infrastructure of the Israeli State was historically constructed upon three Zionist slogans: Jewish work, conquest of the land and a Jewish market. Economic development has been possible owing to a massive arrival of capital and of immigrants. The financing of the economy depends ever more upon foreign, particularly American, aid. The current depression, with a very high rate of inflation and a balance of trade deep in the red, is structural: expenditures go to absorbing new immigrants, producing arms and colonizing the occupied territories. Israel has tried to end the depression by orienting industry toward arms production and by colonialistly using the markets opened in the occupied areas and in Lebanon.

Israel: Jews and Arabs in daily life

Ilan HALEVI

In recent years, Israeli newspapers have often commented upon the intense exploitation of Arab labor from the areas occupied since 1967. Certain articles, translated into French and reproduced herein, vividly reveal the racism, the over-exploitation particularly of children, the changes resulting in the Israeli social structure through "Arab labor", and the uneasiness of public opinion about these changes that undermine the ideological foundations of the Israeli State.

Protection and dependency in Corsica

Michel PERALDI, Robert WEISZ

The social relations exposed through the analysis of the way the most important industry in Corsica works, namely public construction firms, reveal the structure of this island's society. These relations involve defensive mechanisms turned against the outside. Protection-dependency relationships characterize relations between the government and companies, among companies themselves and between employers and workers.

Des gouvernements socialistes dans l'Europe du Sud, quelle différence ?

Giovanni ARRIGHI, Immanuel WALLERSTEIN

L'un des faits les plus marquants des années 1980 a été la venue au pouvoir en Europe du Sud de gouvernements socialistes. Sur le plan intérieur, leur venue a entraîné une diminution du caractère autoritaire des pouvoirs, mais des changements minimes en ce qui concerne la législation sociale. Sur le plan extérieur, les gouvernements socialistes sont peu susceptibles d'abandonner leur position dans les oppositions Est-Ouest et Nord-Sud. C'est pourtant dans le traitement des relations Nord-Sud que les gouvernements socialistes tendent à différer le plus de leurs prédécesseurs.

Women and men

Leopold EIFFI

The Mediterranean Bassin is rugged, hot and hard. Women have always watched men going from the *café* to bed, from the sea to land. There are hills, scarce water, then war, then peace, then poor winter. Throughout the region, men leave for cities, in an exodus toward factories. They live in corrugated shanties. They are the emigrant workers from the lands of pleasure.

Destroy and write

Guy LEONARD

Between scientific approaches to the city, the author proposes a walk over the surface of Maarif (Dar El Beida, Morocco) and Monplaisir (Angers France) in order to discover a wild "writing" born out of the destruction of buildings, another form of writing. An itinerary in the blind spot of

the city, here as elsewhere, the moment between two lives like the special hours spent in cinema. An itinerary that passersby refuse or reject or that is unknown. A book that opens itself to those who are willing.

Ad da'wa, the words of heaven for smoldering years

Zouhaïr DHAOUADI

The unfurling of modernity and the crisis into which it has plunged the Moslem world have increased the anxiety of believers. Their reaction is twofold: telling and doing. The enemies of Islam must be fought (the *jihad*). Those who are ignorant of Islam or misinterpret it must be given explanations, sermons and advice. The *da'wa* is an attempt to persuade others by communicating to or reminding them of the divine message. Since the start of Islam, it is almost a duty. The depth of the current 'crisis within the Moslem community make it even more necessary and give it a universal dimension.

BULLETIN D'ABONNEMENT/SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name :

Adresse/Address :

Code postal, ville, pays/city, postal code, country :

Souscription d'un abonnement de un an à : **Peuples Méditerranéens**

Subscription for one year to : **Mediterranean Peoples**

☐ de soutien/supporter rate ☐ ordinaire/normal rate
à partir du numéro/beginning with number

Mode de règlement/Payment :

- ☐ • Chèque bancaire à l'ordre de **Peuples Méditerranéens**, adressé à **Peuples Méditerranéens**, B.P. 19.07 — 75327 PARIS Cedex 07.
- ☐ • Bank cheque to the order of **Mediterranean Peoples**, addressed to **Mediterranean Peoples**, B.P., 19.07 — 75327 PARIS Cedex 07.
- ☐ • Virement à notre banque : Banque Nationale de Paris, 30004/01924/00254660/92.
- ☐ • Transfer to our Bank : Banque Nationale de Paris, Avenue de Breteuil, 75015 PARIS 30004/01924/00254660/92.
- ☐ • Facture/Invoice.
Avenue de Breteuil, 75015 PARIS

Conditions d'abonnement/Subscription rate : (Francs Français/French Francs)

France et étranger/France and other countries : Individus/Individuals : 175 FF.

Institutions/Institutions : 220 FF.

Abonnement de soutien/Supporter rate : 300 FF.

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les « abonnements permanents » à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de 12 mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted : subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of nonexpired subscriptions. If in stock, back issues are available at current prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

Peuples Méditerranéens

MEDITERRANEAN PEOPLES

SOMMAIRES

N° 15 - Avril-Juillet 1981

Amr I. Hibrahim : *La 'Oumma ou la « Communauté » d'une langue à l'autre.* Monique Gadant : *Les femmes, la famille et la nationalité algérienne.* Guy Léonard : *Réponses au dérèglement urbain : trois douars urbains de Casablanca.* Hivzi Islami : *La diaspora d'un peuple méditerranéen : le cas des Albanais.* Stéphane Yerasimos : *Les relations gréco-turques, mythes et réalités.* N. Perdakis : *Greece and the EEC.* Gamal Al Ghitani : *Chronicles of what is happened in the Valley.*

N° 16 - Juillet-Septembre 1981

Monique Gadant, Burhan Ghalioun, Gilbert Grandguillaume, Wanda Holohan, Amr H. Ibrahim, Habib Tengour, Paul Vieille : *Débat : L'identité, alibi ?* Burhan Ghalioun : *Identité, cultures et politiques culturelles dans les pays dépendants.* 'Ali Shari'ati, texte traduit et présenté par Jean Manuel : *Civilisation et modernisation.* Abol-Hassan Banisadr : *La révolution iranienne, l'identité et le développement.* Paul Vieille : *L'institution shi'ite, la religiosité populaire, le martyre et la révolution.* Marlène Shamay : *La communauté juive en Egypte.* Gianna Carla Marras : *De « Senas de identidad » à « Makbara », la littérature « mineure » de Juan Goytisolo.* Gérard Michaud : *Caste, confession et société en Syrie : Ibn Khaldoun au chevet du « progressisme arabe ».* Patrick Labaune : *Administration et société en république arabe du Yémen : tentatives d'analyse centre/périphérie.*

N° 17 - Octobre-Décembre 1981

Pierre-Robert Baduel : *Emigration et transformation des rapports sociaux dans le Sud tunisien.* Rachid Benattig : *Facteurs de transformation et de stagnation de l'Algérie rurale.* Jean-Marie Durand : *La destruction symbolique du pouvoir.* Andréas Roditis : *Apostasie.* Habib Tengour : *Le surréalisme maghrébin.* Christian de Leusse : *Les nationalisations et l'immobilier en Provence - Alpes - Côte d'Azur.* Sami Mustapha : *L'identité nationale, étude critique d'une série d'ouvrages.* Amr Ibrahim : *Pharaon est mort... Vive la Nomenklatura.*

N° 18 - Janvier-Mars 1982. LA COMMUNAUTE EN MEDITERRANEE

Actes de la Table ronde de Marseille, 28-30 mai 1980. Laënnec Hurbon : *La notion de communauté et le concept de Heimatsidentität dans l'œuvre de Bloch.* Gilbert Grandguillaume : *Langue et communauté au Maghreb.* Fanny Colona : *Discours sur le nom : identité, altérité.* Habib Tengour : *L'ancêtre fondateur dans la tradition orale maghrébine.* Amr Ibrahim : *Egypte : luttes pour l'appropriation de certaines représentations communautaires.* Michel Vovelle : *Unanimité et tensions dans la fête provençale XVII^e-XIX^e siècles.* Hélène Balfet : *Travail féminin et communauté villageoise au Maghreb.* Michel Oriol : *Sur la dynamique des relations communautaires chez les immigrés d'origine nord-africaine.* Elias Sanbar : *Territorialités palestiniennes - La communauté nationale palestinienne et l'idée de retour.* Peter von Sivers : *Secular anxieties and religious righteousness: the origins of the insurrection of 1881 in the nomadic and sedentary communities of the algerian southwest.* Wanda Dressler-Holohan : *Commune, communauté et nationalisme en Corse.* Christiane Veauvy : *Marchés de production et pouvoir étatique en Provence : l'exemple du pays d'Apt.* Khalil Zamiti : *Dialectique de la dissolution et du maintien des formes communautaires en Tunisie.* Compte rendu des débats.

N° 19 - Avril-Juin 1982. LA MEDITERRANEE ENTRE LES SURPERPUISSANCES

Burhan Ghalioun : *Dialectique de l'un et du multiple.* Paul Vieille : *L'unité de la Méditerranée et son développement.* Bernard Ravenel : *Une guerre nucléaire « limitée » en*

Méditerranée ? Antoine Sanguinetti : *L'intérêt stratégique de la Méditerranée*. Georges F. Cooper : *Pescadou del Prouvenço : un témoignage*. Alain Berger : *Les problèmes de l'agriculture méditerranéenne*. Philippe Langevin : *Pour une stratégie régionale de coopération méditerranéenne. Exemples dans la région Provence-Alpes-Côte d'Azur*. Nirou Eftekhari : *Crise pétrolière et guerre économique*. Marie-Christine Aulas : *Anatomie d'une dépendance : l'Égypte*. Jacqueline Arnaud : *Kateb Yacine et le théâtre politique sur le sol algérien*.

N° 20 - Juillet-Septembre 1982. LIBAN, REMISES EN CAUSE

Burhan Ghalioun, Ilan Halevi, Souheil Al Kache, Elias Sanbar : *Stratégies*. Jean-Pierre Filiu : *Un moment de l'errance*. Marion Farouk-Sluglett, Peter Sluglett : *Al-Murabitun*. Talal Jeber : *Le discours shi'ite sur le pouvoir*. Albert Bourgi, Pierre Weiss : *Israël et le Sud-Liban*. Rashid Khalidi : *The press in the early arab reaction to zionism*. Burhan Ghalioun : *Israël dans les jeux arabes*. Souheil Al Kache, Roger Naba'a : *Récits éclatés d'une révolution manquée*. Elisabeth Longuenesse : *Structures de classe au Proche-Orient*.

N° 21 Octobre-Décembre 1982. L'ISLAMISME EN EFFERVESCENCE

Hassan Hanafi : *Des idéologies modernistes à l'islam révolutionnaire*. Krichen Zayed : *Pour une nouvelle exégèse de l'islam*. Tarek El Becheri : *Mouvement national et mouvement islamiste*. Abdol-Hassan Bani-Sadr : *Imamat*. Ahmed Ben Bella : *L'islam au présent*. Documents : *Maroc, Arabie Séoudite, Syrie, Tunisie*. Amr H. Ibrahim : *Légitimité et révolution en Islam : le débat ouvert par « L'Obligation absente »*. Alain Roussillon : *Science moderne, islam et stratégies de légitimation*. Olivier Roy : *Intellectuels et ulema dans la résistance afghane*. Zouhaïr Dhaouadi : *Islamismes et politique en Tunisie*. Al Moqatta : *La gauche, Dieu et le mode de production capitaliste*. Samir Amin : *Y a-t-il une économie politique du fondamentalisme islamique ?* Paul Vieille et Zouhaïr Dhaouadi : *Pour une approche anthropologique de l'islamisme*.

N°s 22-23 - Janvier-Juin 1983. FEMMES DE LA MEDITERRANEE

Khaoula Mokhtar : *Se libérer à Beyrouth*. Monique Gadant : *Fatma, Ouardia, Malika, interrogations algériennes*. Pepita Carpena et Nicole Beaurain : *Espagne 1936 : Femmes libres*. Fadwa El Guindi : *Veiled activism*. Abdolrahmane Mahdjour : *La révolution intérieure d'une militante khomeyniste*. Christiane Veauvy : *Le mouvement féministe en Italie*. Didar Fawzy : *Palestiniennes de l'intérieur*. Mai Sayeh : *Choisir la révolution*. Amina Saïd : *Poèmes*. Gaye Petek-Salom et Pinar Hüküm : *L'émancipation des femmes après Kemal Atatürk*. Malika Zamiti-Horchani : *Les Tunisiennes, leurs droits et l'idée qu'on s'en fait*. Mirjana Morokvasic : *Etre femme en Yougoslavie*. Evlyne Porret : *Fatma et son village au Fayoum*. Thassaadit : *L'épouse du cadî*. Anne-Marie Quastana et Sylvia Casanova : *Femmes et identité corse*. Sossie Andezian et Jocelyne Streiff-Fenart : *Relations de voisinage et contrôle social*. Maria Minicuci : *La condition féminine dans un village du Sud de l'Italie*. Naziha Hamouda : *Les femmes rurales de l'Aurès et la production poétique*. Yamina Fekkar : *Mettre au monde ou le jihad des femmes*. Rossana Rossanda : *Sur la question de la culture féminine*.

N° 24 - Juillet-Septembre 1983. L'IDENTITE DECHIREE

Michel Oriol : *Présentation : la crise de l'Etat comme forme culturelle*. Giovanna Campani : *Les réseaux italiens en France et la famille*. Serena Di Carlo : *Emigration et culture : une hypothèse d'analyse méthodologique à travers la pensée de Gramsci et De Martino*. Albano Cordeiro : *Reproduction de la force de travail et modèles de rotation*. Citoyens et résidents. Michel Oriol : *L'effet Antée ou les paradoxes de l'identité symbolique*. Jean-Pierre Zirotti : *Les Tsiganes ou l'identité sans frontières*. Marie-Antoinette Hily : *A l'écoute des expressions de l'identité*. Protocole d'interview de jeunes Portugais en France. Erika Apfelbaum et Ana Vasquez : *Les réalités changeantes de l'identité*. Jocelyne Streiff-Fenart : *Choix du conjoint et identité sociale*. Les mariages des immigrés maghrébins de la deuxième génération. Maurizio Catani : *L'identité et les choix relatifs aux systèmes de valeurs*. Carmel Camilleri : *Images de l'identité et ajustements culturels au Maghreb*. Abstracts - Résumés.

Les articles paraissant dans
Peuples Méditerranéens
Mediterranean Peoples
sont analysés et indexés dans :

Articles appearing in
Peuples Méditerranéens
Mediterranean Peoples
are annotated and indexed in :

- *Bulletin Signalétique du C.N.R.S.*, 521 (Sociologie-Ethnologie), Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- *Sociological Abstracts*, San Diego, International Sociological Association.
- *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical Information*, Bibliothèque Dag Hammarskjöld / Dag Hammarskjöld Library, Nations Unies / United Nations.
- *Resúmenes de Artículos Científicos y Técnicos*, Madrid, Instituto de Información y Documentación en Ciencia y Tecnología.
- *Documentation politique internationale. International political science abstracts*, Association internationale de science politique. International political science association, Paris.
- *Geo Abstracts and Ecological Abstracts*, Norwich, University of East Anglia.
- *Historical Abstracts and America: History and Life*, Santa Barbara, American Bibliographical Center, Clio Press.

Directeur de publication : Paul Vieille
Numéro d'inscription à la commission paritaire : 60085
Dépôt légal : février 1984

Achevé d'imprimer en février 1984 dans les ateliers de
l'Imprimerie Quotidienne à Fontenay-sous-Bois.

*REVUE TRIMESTRIELLE*

Les rapports inégalitaires se manifestent dans le monde moderne sous une multitude de formes. Certaines d'entre elles sont ici explorées. Situation de type colonial dans les territoires occupés par Israël en 1967 avec ses conséquences sur les rapports entre Juifs et Arabes et sur la structure même de la société israélienne. Regard du centre (sociologie américaine) sur la périphérie (Italie méridionale) qui rend la culture indigène responsable du sous-développement. Critique littéraire de l'ancienne métropole (France), jugeant les écrivains de l'ancienne colonie (Algérie) à l'aune de ses propres préoccupations, et construisant ainsi leur réputation. Domination tenace de l'homme sur la femme, avec ses détours : le discours de l'érotologie, genre littéraire ancien dans le monde arabo-musulman, se révèle moins science du plaisir que science du pouvoir. Les réponses aux situations inégalitaires sont, elles aussi, variables. Développement de rapports de production spécifiques dont l'objet est la protection de la société (Corse) contre l'emprise de l'extérieur. Tentative de raviver la culture du groupe et de le mobiliser par la prédication contre le déferlement de la modernité et la crise qu'elle engendre (Islam). Expression par la destruction, dans un espace construit, étranger à l'habitant (Casablanca et Angers).

HECKMAN
BINDERY INC.



MAR 96

Bound-To-Please® N. MANCHESTER,
INDIANA 46962

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA



3 0112 005643132